



Üçüncü Dalga Feminizm Çerçevesinde İslâmcı Kadın Örgütlenmesi ve Kadın Haklarına Yaklaşımları

İncilay Cangöz*
Temmuz Gönç Şavran**

Conservative Women's Organizations and their Approaches to the Women's Rights From the Third Wave Feminist Perspective

Serap Suğur***
Hatice Yeşildal****

Öz

Bu çalışmada bir sivil toplum aktörü olarak İslâmcı kadın örgütlerini irdelemekteyiz. Araştırma, Eskişehir'deki tüm kadın örgütlerini kapsayan geniş kapsamlı bir saha çalışmasına yaslanmaktadır ancak bu makalede sadece İslâmcı kadın örgütlerindeki görüşmelerin verileri analiz edilmiştir. Çalışmada İslâmcı kadın örgütlerinin kadın hakları savunusu ve beden kavrayışları dolayısıyla kadın bedeni üzerindeki patriarkal tahakküme yönelik duruşlarıyla kadın hareketi içerisindeki konumları irdelenmiştir. İslâmcı kadın örgütlerinde savunulan kadın hakları söylemi, İslâm dini referansı ile kurulmakta ve evrensel değer olarak toplumsal cinsiyet eşitliği eleştirilerek yerine toplumsal cinsiyet adaleti yerleştirilmeye çalışılmaktadır. Batı Feminizminin Müslüman kadın gerçekliğini kapsamadığı ve İslâm'ın yaradılış öğretisi gereği, cinslerin fitrî özelliklerine göre adalet dağıtımını savunulmaktadır. İlâveten, kadınlar bedenlerine kendilerine ait olarak görmemekte ve İslâmî bakışla 'emanet' beden algısı nedeniyle kürtaj karşıtı oldukları görülmektedir. Böylelikle, Türkiye'deki kadın hareketi içerisinde seküler kadınlar ile İslâmcı kadınlar arasında toplumsal cinsiyet eşitliği ile toplumsal cinsiyet adaleti arasında önemli bir gerilim üretilmekte; kadınlar arasında dayanışmadan ziyade bölünmelere ve ayrışmalara yol açtığı görülmektedir.

Anahtar Kelimeler: kadın hareketi, üçüncü dalga feminizm, İslâmcı kadın örgütleri.

Abstract

This study focuses on Islamist women's organizations as civil society actors. Although this research is based on a comprehensive field study covering all women's organizations and activists in Eskişehir, only the data gathered from interviews at Islamist women's organizations were analyzed for the purposes of this study. The study, investigates the position of Islamic women's organizations in women's movements in terms of their defense of women's rights and their stance against patriarchal domination in line with their understanding of the female body. The discourse of women's rights defended in Islamist women's organizations is established with reference to Islam. The discourse criticizes gender equality as a universal value and replaces it with gender justice because Islamist women believe that Western Feminism does not cover the reality of Muslim women. In line with the Islamic narration of creation, Islamist women advocate the distribution of justice according to the vital religious notion of created/given natural characteristics (fitra) of the sexes. In addition, they do not see their bodies as their own but as God's trust and are thus against abortion. Therefore, within the women's movement in Turkey, tension is growing between secular women and Islamist women, between gender equality and gender justice, causing division rather than solidarity among women.

Keywords: women's movement, third wave feminism, Islamist women's organizations.

* Prof. Dr. İncilay Cangöz, Anadolu Üniversitesi, İletişim Fakültesi, Gazetecilik Bölümü, Eskişehir-Türkiye. E-posta: icangoz@anadolu.edu.tr. ORCID No: 0000-0002-2670-444X.

** Doç. Dr. Temmuz Gönç Şavran, Anadolu Üniversitesi, Edebiyat Fakültesi, Sosyoloji Bölümü, Eskişehir-Türkiye. E-posta: tgonc@anadolu.edu.tr ORCID No: 0000-0003-0561-4661

*** Prof. Dr. Serap Suğur, Anadolu Üniversitesi, Edebiyat Fakültesi, Sosyoloji Bölümü, Eskişehir-Türkiye. E-posta: ssugur@anadolu.edu.tr. ORCID No: 0000-0002-8959-0339

**** Dr. Öğrt. Üye. Hatice Yeşildal, Bağımsız Araştırmacı. E-posta: hyesilyurt@gmail.com ORCID No: 0000-0002-0946-2231.

Giriş

Türkiye’de 1980’li yıllarda siyasal İslâmcı hareketler yükselişe geçerken İslâmcı kadınlar da hareket içerisinde aktifleşir ve kadınlar öncelikler yüksek öğretim kurumlarında “türban” eylemleri ile medyanın ve siyasetin gündemine oturur. 70’lerden itibaren İslâmcı siyasal hareketinin içerisinde yer alan hidayet romanları İslâmî uyanışa davet etmiş; sözkonusu siyasal İslâm propagandası, 80’lerin sonlarında üniversiteli genç kadınlar arasında karşılığını bulmuştur. Her ne kadar bu dönemin romanları, “kapanarak” özel alana çekilmeyi önerse de üniversite öğrencisi İslâmcı kadınlar özel alana kapanarak sessizliğe bürünmemişler, kamusal alanda İslâmî kimlikle var olma mücadelesi başörtüsü eylemleriyle başlatmışlardır. 90’lı yıllarda Refah partisinin İstanbul, Ankara gibi pek çok belediyeyi kazanması, iş dünyasında artan sermayesiyle gelişen Müslüman iş insanları, haremlik-selamlık otelleri, kendi medyası ve tesettür modasıyla İslâmî yaşam tarzlarıyla İslâm kamusallaşır. 90’lı yıllarda İslâmcı kadınların sayıları artmış ve siyasal İslâm’ın başarısının da etkisiyle başörtüsü eylemlerinin etrafında örgütlenmeye yönelmişler ve kadın hareketi olarak adlandırılmaya başlamışlardır.

Türkiye’de siyasal İslâm’ın politik mücadelesinde kadınlar birkaç açıdan önemlidir: İslâm, kadınların toplum içindeki konumları, hakları ve işlevleri gibi konularda düzenleme getiren bir dindir. Toplumsal cinsiyet ilişkileri ve aile kurumuna İslâmî bir toplumsal düzenin kurulup-devam ettirilmesinde merkezi bir önem atfederek, aile kurumunun korunması ve gençlerin İslâmiyet ilkelerine uygun yetiştirilmeleri noktasında ailenin önemini vurgular. Ayrıca, Türkiye’nin özgül tarihsel koşulları içerisinde Cumhuriyet dönemi modern politikalarının yerleştirmeye çalıştığı laiklik ilkesi ve bu bağlamda tasavvur edilen kamusal alan ve kadın kimliği İslâmî değerlerle özel bir çatışma konusu olagelmıştır. Bu bağlamda Cumhuriyet değerlerini benimseyen kadınlar modern ve laik kabul edilirken, Cumhuriyet’in ideolojisi ile çatışanlar ise anti-laik ve gerici olarak tanımlanır. Böylelikle kadınlar tarafından benimsenen (veya benimsetilen) kimlik, Türkiye’nin Kemalist veya İslâmcı olmak üzere ideolojik çatışmasının tarafı yapmakta ve dolayısıyla kadınları kamusal alana erişim veya kısıtlama düzeyini de belirlemektedir. Cumhuriyet döneminin modernleşme projesinde nasıl ki kadınların kamusal alanda giyim-kuşamları, hâl ve hareketleri ile tavırları tanımlanarak çağdaş Batılı değerlerin taşıyıcılığı rolü verilmişse; İslâmî hareketler içerisinde de Kemalist ve Batıcı modernleşme perspektifine alternatif muhalif bir İslâmî düzen kurma idealinde kadınlara ideolojik bir misyon yüklenmiştir. Nitekim Türkiye’de siyasal İslâm’ın yükselişi ve kamusallaşması sürecine kadınlar damgasını vurmuştur.

Bununla birlikte üçüncü dalga feminist hareket içerisinde feminizmin beyaz, orta sınıf ve Batılı yapısı eleştiri alırken postmodern ve postkolonyal teorilerden köklenen farklı kadın kimlikleri kendi ihmal edilmişliklerini politikleştirir. Türkiye’deki kadın hareketine sözkonusu oluşumların yansımaları, inanç ve etnik köken farklılığı nedeniyle bir bölünme ve ayrışma olarak ortaya çıkar. İslâmcı kadınların kamusal alandaki görünürlüklerine paralel kadın hakları yaklaşımlarını İslâmî referansla fitrî özellikler gereği toplumsal cinsiyet rollerini sabitlemeye yönelik muhafazakâr bir söylem kurmaları ve eşitlik karşıtı net bir duruş sergilemeleri laik ve modern kadınlarla aralarında bir gerilime ve çatışmaya yol açar.

Bu çalışmada siyasal bağlamı içerisinde Eskişehir’deki İslâmcı kadınların sivil toplum örgütlülüğü ele alınmaktadır. Böylesi bir araştırma yapma nedenimiz ise kadın hareketi içerisinde, İslâmcı kadın örgütlerinin kadın hareketi içerisindeki konumunu anlamaktır. Bu bağlamda, araştırmanın amaç soruları şöyledir:

- Müslüman kadınların sivil toplum örgütlülüğüne yönelme motivasyonları nelerdir?
- Kadınların güçlenmesi ve kadın haklarının gelişimi için ne tür faaliyetler yapılmaktadır?
- Toplumsal cinsiyet eşitliği ve adalet kavramları ne anlama gelmektedir?
- Beden kavrayışı anlamında kürtaj yaklaşımı nasıldır?

Makalede öncelikle Batıda üçüncü dalga feminist hareketin temel dinamikleri ve İslâmi feminizm ele alınmakta ardından Türkiye’de 1980’li yıllarda ortaya çıkıp gelişen İslâmcı kadınların siyaseten aktiflenmeleri ve 90’lı yıllarda gerek sivil toplum örgütlülüğü gerekse de kendilerine yönelik düşünümSELLİKLERİ ele alınmaktadır. Son kısımda ise yöntem ve saha araştırmasında elde edilen bulgular sunulup yorumlanmaktadır.

Üçüncü Dalga Feminist Hareket

Batıda başlayan modernizm eleştirisine paralel olarak üçüncü dalga feminizmde postyapısalcılık ve postkolonyalizmin yapısökümcü yöntemleriyle homojen ve tikel kadın kimliği de tüm kadınların benzer dışlanmışlık, baskılanma ve ezilme deneyimlerine sahip olduğu varsayımıyla evrensel olarak kuralan kadın gerçekliği kavrayışı da yapısöküme uğrattır. Feminist teori postmodern ve çokkültürcülük yaklaşımının *farklılık* siyasetine vurgusunun etkisiyle daha spesifik hâle gelirken, kadınlar arasındaki [ırk, sınıf, etnik köken, cinsel yönelim vb. temelli] *farklılıklar* önem kazanır (Donovan, 2019:349). Kapsayıcılık, adalet ve evrensellik gibi modernite kategorilerin -tıpkı erkek ve kadın doğasının iktidar ilişkileri ve dışlamaları maskeleyen işlevi görmesi gibi- yapaylığının ve eşitsiz işleyişinin altı çizilir. Patriarkanın ihtiyaç duyduğu, “şeylerin düzeni” olarak doğallaştırdığı ve evrensellik illüzyonuyla üstünü örttüğü toplumsal cinsiyet *farklılığı* dolayımında yapılandırılan toplumsal örgütlenme sorgulanır. Toplumsal örgütlenmede baskı, dışlama ve ötekileştirme gibi stratejilerin egemen sınıfların çıkarlarına hizmet etme amaçlı yapılandırılması eleştirilir (Ebert, 1991:888).

Üçüncü dalga feminist hareketin öncülerinden siyah (black) feminizm, siyah kadınların baskı, ezilme, şiddet ve ayrımcılığı çeşitli biçimlerde ve farklı yoğunluk derecelerinde nasıl deneyimlediklerini dile getirirler (Collins, 2000; Anzaldúa, 2002). Kesişimsellik kuramı, bütün kadınların baskıyı temel olarak toplumsal cinsiyet üzerinden deneyimledikleri hâlde toplumsal örgütlenmedeki diğer düzenlemelerin yarattığı yapısal eşitsizliklerin her birinin kadınlar üzerinde ayrıca baskı uyguladığını belirtir (Ritzer, 2011: 481). Collins’in (2000:228) *egemenlik matriksi* (*matrix of domination*) adını verdiği baskı mekanizmasının, Amerikan ulusunu inşa eden ırk, sınıf, toplumsal cinsiyet ve cinsellik alanında kendini gösterdiğini belirterek, toplumsal örgütlenmedeki toplumsal cinsiyet ve ırk temelli kurgulanan yapısal eşitsizliğe dikkat çeker.

Postkolonyal kurama yaslanan feminist çalışmalar, sömürgeciliğin toplumsal cinsiyet ilişkilerini etkileme biçimlerine ve emperyalistler tarafından inşa edilen “Beyaz erkekler, kahverengi kadını kahverengi erkekten koruma” söyleminin kendi emperyalist

hedeflerine erişmelerindeki işlevsel rolüne dikkat çeker (Spivak, 1994). Medya, sinema, edebiyat gibi alanlardaki Batılı *temsil ve temsil politikalarını* eleştirir. Batılı emperyalistler ile sömürülen yerli kültürler arasında yerli kadınların rolleri ve kadın cinselliği bir çatışma alanıdır; dolayısıyla çarşaf, çok-eşlilik, erken yaşta evlilik ve satı geleneği emperyalist Batı kültürü ve sömürgeleşen farklı kültürler arasındaki gerilim noktasıdır. Söz konusu kültürel çatışmalarda, Batılı sömürgeci güçler tarafından yerlilerin kültürel/dini ritüel ve yaşam pratikleri, Batının ilerici kültürünün aksine üçüncü dünya kültürünün “gericiliği ve barbar”lığı olarak tasvir edilir ve böylesi bir kavrayış nedeniyle de sömürülen coğrafyalardaki “kadın figürü tüm kültürel gelenekler tarafından baskılanan bir temsile dönüşür” (Narayan, 1997:17).

Üçüncü dalga feminist hareket içerisinde gelişen Queer kuram ise analitik bir kategori olarak geliştirilen toplumsal cinsiyet olgusunun kadın-erkek kategorileri olmak üzere ikili karşıtlık üretmesini ve böylesi bir yaklaşımla da sabitlenen nihai ve homojen kimlik varsayımları kurgulamasını eleştirir. Butler’a göre, sorunlu nokta, biyolojik determinizmden kaçarken kültürel tözcülüğün tuzağına düşülerek, özne olarak “kadınlar” mefhumuna dayanan feminist çalışmaların dışlayıcı pratikler üretmesi, paradoksal bir biçimde feminizmin “temsil” iddialarının kapsamını genişletme hedefine ket vurmasıdır. Kimliğin ontolojik inşalarını radikal bir biçimde yeniden düşünmek gerektiğine vurgulayan Butler, “kendimizde iç özellik dediğimiz şey”i yani cinsiyeti sorgulayarak cinsiyet, cinsellik, arzu, toplumsal cinsiyet kavramlarının söylemsel olarak (2004:30) kurulduğunu belirtir.

İslâmi Feminizm

Üçüncü Dalga feminizm döneminde Postkolonyal Feminizmle bağlantılı olarak gelişen feminizm türlerinden biri de İslâmi feminizmdir. Özellikle 1980’lerin sonunda Müslüman coğrafyada gelişmeye başlayan İslâmi feminizm, Batı feminizminin kadın sorunu ile ilgili söylemini benimsemekle birlikte İslâmi değerleri referans alarak kendini ondan ayırır. İslâm coğrafyasında (ve genel olarak üçüncü dünyada) modernleşme tarihi ile bağlantılı olarak gelişen kadın hareketleri, çok defa kendi ülkelerindeki anti-kolonyal/anti-emperyalist, milliyetçi/ulusçu ideolojilerle etkileşim halinde ve onlara eklenerek ortaya çıkmıştır. Bu nedenle, Mir-Hosseini’nin (2006: 639) ifade ettiği gibi, üçüncü dünya ülkelerinde genel olarak sömürgecilik karşıtları ve çoğu milliyetçilik için feminizm, direnilmesi gereken sömürgeci bir proje olarak görüldüğünden, Müslüman kadınlar çok defa inançları ile cinsiyet farkındalıkları arasında seçim yapmak zorunda kalmış ve kendi kültürleri ve dinlerindeki ataerkil unsurları eleştirmede, demokrasi ve liberalizm gibi ideolojilerden yararlanamamışlardır. Doğal olarak bu durum, İslâm coğrafyasında ve genel olarak üçüncü dünyada kadın hareketlerinin gelişimini kısıtlamış, farklı ideolojiler ve/veya modern ile gelenek arasında sıkışıp kalan Müslüman kadınlar, bağımsız ve özerk bir kadın hakları söylemi geliştirmede çok zorlanmışlardır.

İslâmi feminizm teriminin kendisi de günümüzde uluslararası yazında, özellikle Müslüman kadın entelektüeller, araştırmacılar ve aktivistler arasında yaygın olarak kullanılmakla birlikte, İslâm coğrafyasında kadın hakları ile ilgili olarak ortaya çıkan söylemlerin yerelliğini, çeşitliliğini ve çokluğunu yansıtmadığı ve de Batı kökenli, oryantalist bir söylem olduğu gerekçesiyle sıklıkla tartışmalara ve eleştirilere yol açmaktadır. Bu nedenle, kadın hakları savunucusu çoğu entelektüel muhafazakâr

kadın, İslâmi feminist olarak özellikle İslâm hukuku ile yönetilen ülkelerde eğitimli üst sınıf mensubu Müslüman kadınlar arasında feminizmin toplumsal cinsiyet ve kadın hakları söylemine yönelik ilgi giderek artmaya başlar. Bu ilgi artışına yol açan etkenlerin başında ise 20. yüzyılın ikinci yarısında özellikle Orta Doğu'da yükselişe geçen ve devlet politikalarıyla da desteklenen siyasal İslâm gelmektedir. Ancak Mir-Hosseini'nin (2010) ifade ettiği gibi, buna yol açan siyasal İslâm'ın eşitlikçi cinsiyet söylemi değil, aksine modern öncesi ataerkil cinsiyet kavramlarına dayanan 'şeriata dönüş' söylemiydi; zira şeriata modern öncesi yorumlarına dönüş, aynı zamanda kadınlara avantaj sağlayan ancak İslâm'da yaptırım olmayan çeşitli yasaların da ortadan kaldırılması anlamına gelmekteydi. Bu durum Müslüman kadınlar arasında tepkilere, eleştirilere ve giderek artan bir aktivizme ve nihayetinde bugün İslâmi feminizm olarak tanımlanan akımların gelişmesine yol açtı. Bu nedenle, Mir-Hosseini, (2010) siyasal İslâm'ın yükselişinin paradoksal bir sonucu olarak ortaya çıkan İslâmi feminizmin, bir anlamda 'siyasal İslâm'ın istenmeyen çocuğu' olarak geliştiğinin altını çizer. İslâm inancı ile ataerkillik ve feminizm arasındaki ilişkileri sorgulayan ve geleneksel İslâm hukukundaki toplumsal cinsiyet önyargılarının izini süren İslâmi feminizm, bu noktada eleştirilerini özellikle İslâm'ı ve şeriata ataerkillikle birleştiren ve ataerkil yönetimin ilahi olarak zorunlu olduğunu iddia eden İslâmi söyleme yöneltir (Mir-Hosseini, 2006). Geleneksel İslâm'ın ve dayandığı Kur'an ayetlerinin cinsiyetçi-erkek egemen yorumlarını meşru görmeyen, bunun yerine Kur'an'ın kadın perspektifinden okunmasını savunan İslâmi Feminizm, Allah'ın adil olduğu ve bu adalet temelinde kadın ile erkeği birbirinden üstün yaratmadığı, bu bağlamda Kur'an'ın da özünde eşitlikçi mesajlar ilettiği yönünde temel bir görüşe dayanır. Farklı bir anlatımla, İslâmi feminizme göre, kadın-erkek arasında toplumsal cinsiyet hiyerarşisinden kaynaklanan eşitsizliğin gerçek İslâm inancından kaynaklanmadığı, aksine erkek-egemen İslâmi anlayışlar ve toplumsal örgütlenmeler temelinde geleneksel olarak inşa edildiğini savunur. Zahra Ali'nin (2014, 16) ifadesiyle, İslâmi feminizm, "İslâm dininin temelinde eşitliğin olduğunu ve *Kuran'ın vahiy olarak nazil oluşunun* kadın haklarının teminatı olduğu" tezine dayanır, bu bakımdan da sadece İslâm'ı değil feminizmi de boyunduruktan kurtararak yeniden yorumlamaya çalışır.

Dayandığı bu temel inanca rağmen İslâmi feminizmin Müslüman coğrafyada tezahürü, bu coğrafyada yer alan ülkelerin tarihsel geçmişlerine, özellikle de modernleşme tarihlerindeki özgül koşullara ve deneyimlere bağlı olarak, ülkeler bazında farklı seyirler izlemiştir. Bir sonraki bölümde ele alındığı üzere, Türkiye'de de İslâmi kadın örgütlenmesi Türkiye'nin toplumsal ve siyasal modernleşme tarihine bağlı olarak kendine özgü bir seyir izlemiş, bu seyre Cumhuriyet dönemi modernleşmesinin kamusal alan dışında tutmaya çalıştığı İslâmi kimlikle olan gerilimli ilişkisi damgasını vurmuştur.

Türkiye'de 1980'lerde Başörtüsü Eylemleri

Türkiye'de 1980'li yıllarda küresel ölçekli gelişmeler ve modernleşmenin krizine bağlı olarak ulus-devlet politikaları zora girmiştir. Bu döneme dek Cumhuriyet'in hedeflediği ulusal kimlik inşasının önünde engel oluşturacakları düşünülerek özel alanda tutulmaya çalışılan dinî ve etnik kimlikler, kamusal alanda aleniyet/temsiliyet kazanarak siyasete katılım talebinde bulunmuştur (Alankuş-Kural, 1997:5). 12 Eylül askeri darbesinin ardından neoliberal politikalarla küresel kapitalizme eklenme

ivme kazanmış, iç siyasette ise sol gruplara darbe vurulurken siyasal İslâm kimlik siyasetini benimseyerek yükselişe geçmiş ve iktisadi-kültürel olarak periferide kalan kişi ve gruplar için statü arayışı ve kamusal alana erişim taleplerinin sözcüsü olmuştur (Göle, 1994; İlyasoğlu, 1994; Saktanber, 2020a). Çok partili siyasal hayatın başlamasıyla İslâmi kesimlerin tarikat, cemaat gibi dini yapılarda örgütlenmelerini sürdürerek siyasi parti kurma denemeleri olsa da kalıcı siyasi parti Necmettin Erbakan liderliğinde 1970 yılında Milli Nizam Partisi'nin (MNP) kuruluşuyla başlamış, milliyetçi-muhafazakâr zemin üzerinde Batı karşıtı bir İslâmi kimlik inşasını siyasi propaganda olarak benimseyen parti, 1980'li yılların sonlarında Refah Partisi (RP) adıyla Türk siyasi hayatının önemli bir aktörü olmuştur. (Bora, 2017:468).

Türkiye'de 1950'li yıllarda muhafazakâr siyasi hareket içerisinde gelişen İslâmcı yönelim, "kendini ifade etme imkanını daha çok kadın ve ailenin muhafazası için Batılılaşma ve yozlaşma eleştirilerinde" bulmuştur. 1950 ve 1960'larda, muhafazakâr kesimin basın ve yayın organları aracılığıyla "kendi hayat tarzlarının 'İslâmi' ölçütlerini belirginleştirmeleri, kamusal alanı genişletme talepleri; özel alanı ve dolayısıyla İslâmi kadın kimliğini kamusal alana taşımalarıyla" mümkün olmuştur (Topçu, 2009:21; Çayır, 2008). Siyasal İslâm'ın savunucusu olan erkekler kendilerinin siyasal alandan dışlanmışlıklarının somut bir göstereci olarak başörtülü kadınların yüksek öğretimde "başörtüsüne özgürlük" mücadelesinde somutlaşacağı için protestolara destek verir (Çakır, 2000a).

Başörtüsü 1970'li yıllardaki İslâmi yayınlarda belirgin bir tema değilken, 1980'lerde İslâmi kadın dergileri tesettürlü kadını özellikle batılı-seküler bir yaşam tarzına karşı alternatif bir "imge" olarak oluşturmaya başlar (Köse, 2011:802) ve Türkiye'deki İslâmcı hareketin gündemine "siyasal" olarak girişi 1970'lerin sonlarıdır (Aktaş, 2006). 1980'ler boyunca üniversitelerde başörtülü eğitim talebiyle yapılan yürüyüş, sessiz protesto, açlık grevi gibi eylemler Türkiye'de siyasal İslâm'ın yükselişine paralel biçimde kamusal alanda laik-İslâmcı görüşlerin çatışmasını hem görünür hâle getirdi hem de çatışmanın dozunu yükseltti. 1980'lerin sonlarına başörtüsü protestoları öneme damgasını vurmuş; bir simge olarak İslâmcı kadınlar, kamunun laiklik karşıtı olarak görülen politikalarına karşı hem direncin sembolü hem de taşıyıcısı rolünü üstlenmiştir. İslâmcı hareket de dini kamusal alana sokmayı başarmıştır. Çayır, İslâmcılık ve İslâmi hareketler bağlamında irdelediği hidayet romanlarında metaforik olarak kadının ülkeye, örtüsünün ise bayrağa benzetilerek İslâmî siyasetin nasıl kadın bedeni üzerinden üretildiğini gösterir (2008:76).

Başörtüsü veya daha politik adlandırmayla "türban" siyasetin de gündeminde öne çıkmış; bireysel haklar bağlamında dini özgürlük veya bilinçlenmenin tezahürü mü olduğu yoksa İslâmi çevrelerin kamu tarafsızlığını ihlal etme amaçlı gündeminin simgesi mi olduğu ekseninde bir tartışma başlamıştır (Ayata & Tütüncü, 2008). Eylemlerdeki muhafazakâr kadınlar ne feminizmin "beden politikası" kavrayışının isyankâr dilini ne de liberal bir söylemle "bireysel kararım kimseyi ilgilendirmez" mottosunu kullanmışlardır. İslâm dininin bir emri, doğal olarak "örtünüyorum" (Şefkatli Tuksal, 2007: 64) diyerek din ve vicdan özgürlüğü bağlamında hak ve özgürlükler mücadelesini savunurlar. Ancak kamu otoritesinin laik devlete başkaldırın şeklindeki kavrayışı sonucu 28 Şubat 1997 tarihinde askeri müdahalesiyle, RP ile DYP'nin kurduğu koalisyon hükümeti dağılmış, kamu ve yükseköğretim kurumlarında başörtüsü yasaklanmıştır.

Başörtüsü eylemleri konusunda yapılan öncü saha araştırmalarında, türban eylemlerine katılanların ağırlıklı olarak üniversite öğrencisi veya eğitilmiş, büyük kentlerde yaşayan ve modernliğin olanaklarından yararlanmak isteyen orta veya alt orta sınıftan kadınlar (Göle, 1994; İlyasoğlu, 1994; Yılmaz, 2015) olduğu tespitinde bulunmaktadır. Söz konusu araştırmalarda sadece Türkiye’de değil Orta Doğu’da siyasal İslâm’ın gelişimine paralel kadınların kamusal alana dindar kimlikleriyle erişiminin bir iktidar mücadelesi, kamu kaynaklarının bölüşüm ve İslâmi kesimin dikey hareketlilik motivasyonu meselesi olduğuna işaret edilmektedir.

İslâmcı Kadın Örgütlenmesi ve Özneleşmesi

Türkiye’de İslâmcı kadınlarla ilgili araştırmalar 90’lı yılların başlarında görülür çünkü 80’lerin sonuna damgasını vuran İslâm’ın kamusallaşma sürecinde kadınların başörtüleriyle yüksek eğitim hakkı talepleriyle görünürlükleri artmış ve İslâmcı kadınlar sosyal bilimlerin de ilgi alanına girmiştir (Saktanber, 2004). Türkiye’de aynı zaman diliminde farklı kadın grupları; feminist, laik, dindar, Müslüman, Kürt, Sosyalist, lezbiyen, Queer gibi çoklu kimlikler etrafında örgütlenirken siyasi aktivizm daha da büyümektedir. 90’lı yılların liberal ortamında kadın hakları, sivil haklar, demokrasi, yurttaşlık, katılım, temsil, adalet, özgürlük, eşitlik gibi kavramlar kamuoyunda olabildiğince tartışmaya açılmış devletin dini, ırkı ve cinsiyeti yeniden sorgulanmaktadır (Alkan & Çakır, 2019:252). Ülkenin görece liberal ortamı ve kendine özgü sosyolojisi içerisinde ulus-devlet siyasasının hegemonyasının zayıflaması ve küresel piyasalara açılan dinamiklerin etkisiyle farklılıklar belirginleşmeye başlamış; gündeme, “bölücülük” ve “irtica” olarak kodlanan Kürt hareketi ve siyasal İslâm, kadınlar arasında da sert tartışmalara ve kopmalara yol açmıştır (Bora & Günel, 2014: 8; Sancar, 2014: 303). Söz konusu kopuş ve kadın grupları arasındaki gerilimin nedeni gerçekte kadın haklarının temellendiği “modernleşmeci vesayet” anlayışının daha kapsamlı eleştirisinin kimlik siyaseti aracılığıyla İslâmcı ve Kürt kadınlar tarafından (Sancar, 2014:303) yapılmış olmasıdır. Böylelikle Türkiye’de de çoklu kadın kimlikleri kadın hareketi içerisinde önemli bölünmelere de yol açarak farklılıklarını kamusalştırmıştır.

1980’li yıllarda kısmen “militan” söyleme sahip İslâmcı kadınlar 90’lı yıllarda kendini ifade edebileceği alanları oluştururken, fitrî kadın duyarlılığını önceleyen ve geleneksel kadın bilgisinin mirasını değerlendirmeyi önemseyen bir profil kazanmaya başlamıştır (Aktaş, 2004: 835). İslâmcı kadınların sivil hareketliliği 1994 sonrası adeta bir patlama yaşamıştır; vakıf, dernek, kulüp veya platform gibi örgütlenmelerle önemli bir dayanışma ağı kurulmuştur. İstanbul Gökkuşuğu Kadın Platformu, Bursa’da Çınar Kadın Platformu, Başkent Kadın Platformu kendi bünyesinde pek çok alt bileşenlere sahiptir. Söz konusu İslâmcı örgütlenmeler önemli oranda başörtüsü mağduriyeti kaynaklı ve kadın inisiyatifiyle yapılandırılmış olsa da bizim saha çalışmamızda da görüldüğü gibi küçük ve orta ölçekli kentler de özerk İslâmcı kadın sivil toplum örgütleri mevcut değildir.

Sivil hareketliliğin yanı sıra 90’lı yıllar İslâmcı kadınların düşünümseelliği aracılığıyla özneleşmesiyle de vurgu almaktadır. Özellikle edebiyat çevrelerinden gelen İslâmcı entelektüel kadınlar, başörtüsü mağduriyeti karşısında İslâmcı erkeklerin duyarsızlığını, modern hayat ve küresel kapitalizme inançla ilgili tüm sembollerden arınarak rahat uyumlarını eleştirirler ve kendi düşünümseelliklerini roman, dergi,

araştırma, köşe yazısı gibi anlatılarla dile getirirler. Kentli, eğitilmiş, meslek sahibi ve orta sınıftan İslâmî kadınlar tarafından İslâm’da kadının konumu, modernizm, feminizm, evlilik ve İslâmî yaşam tarzı konularını tartışmaya açarlar. Kendi aralarında kadınların toplu ibadete katılıp-katılmayacağı, kadının dini lider, başbakan olarak çalışıp çalışamayacağını İslâmî gelenekler bağlamında sorgulamışlardır (Diner & Toktaş, 2010:51-52). 90’lı yılların kadın aktörleri kampüs önlerinde “türban” protestoları yerine yeni sivil toplum örgütleri ve platformlar aracılığıyla seslerini duyurmaya yönelmişler; 80’li yıllarda kadın sesinin haram olup-olmadığı tartışılırken, 1990’lı yıllarda Müslüman kadınlar artık kendi sesleri ve sözleriyle kendi sorunlarına dile getirmeye başlamıştır (Çayır, 2008:126).

Başörtüsünün kamuda yasaklanmasıyla yükseköğretim kurumlarına devam edemeyen başörtüsü aktivisti genç kadınlar, Refah Partisi’ne “Hanımlar Komisyonu”nu kurarak; büyük kentlerde periferideki hanelere erişim, onları partiye üye yapma ve siyaseten aktifleme başarısıyla 1994 yerel seçimlerinde partiye büyük bir seçim zaferi kazandırmıştır (Arat, 2005). Eraslan’ın (2004:824) deyişiyle, “1995’te İstanbul’da 18.000 kadın teşkilatçıyla [Refah Partisi’ne] dev bir dinamo olmuştur”. Refah Partisi muhafazakâr kadınlar için önemli bir okul olsa da Parti kapatılana kadar tek bir kadın bile milletvekili adayı gösterilmeyerek; belediye başkanı yapılmayarak, belediye meclislerine seçilmeyerek ve il yönetimlerine getirilmeyerek (Çakır, 2000b) parti içerisinde yine cam tavan ve duvarlara çarpmışlardır.

Kamusal Alanda Farklılık ile Varolmak

Dindar/ muhafazakâr kadınlar, 90 öncesi dönemlerde de vakıf ve derneklerde zaten faaliyet göstermektedir ancak oradaki faaliyetler sadece hizmet veren ile hizmet alan arasında sınırlı kalarak göstergesel bir önem taşımazken, 90’lı yılların liberal ortamında kamusal alanda söz sahibi olabilmenin gücü fark edilmiştir (Şişman, 2000:118). Ancak bu noktada hemen belirtmeli ki; tüm kesimler tarafından kadın hareketinin gücünün fark edilmesi, 12 Eylül 1980 askeri darbesinin ardından otoriter ortamda çoğu sol örgütlerden gelen kadınlar tarafından başlatılan ikinci dalga feminist hareketle benzer karakteristikte bir kadın hareketinin kamuoyu oluşturma gücünün görülmesi (Kardam & Ecevit, 2014:89; Tekeli, 1993:33) sayesinde olmuştur. 1990’lı yıllarda, kadın konusu her çeşit yayın politikasına sahip dergi ve gazetelerde yer alırken, İslâmî kadınlar için de yol açıcı olmuştur (Çaha, 2013; Çaha, 1996).

İslâmî kadınlar tarafından feminizm entelektüel kaynak olarak kullanılsa da Müslüman kadın kimliğinin inşası ve farklılığın tanımlanmasında İslâm dini temel alınır çünkü onlara göre İslâm dini ontolojik ve epistemolojik olarak kadını ikincil konuma atan bir toplumsal örgütlenme önermez. Tevhid yani evrenin birliği kavrayışına göre Allah tarafından aynı özden yaratılan kadın ve erkek cinsi birbirine eşit ama farklı cinslerdir. Aynı soydan, aynı ana-babadan gelen kardeşlerdir. Bu eşitlik durumu onların cinslerinden ileri gelen farklılıklarını değiştirmez (Aktaş, 1991a; Şişman, 2016). Bugün İslâm devletlerinde kadını baskılayan, dışlayan, sömüren cinsiyetçiliğin nedeninin İslâm dini değil; erkek egemen tefsir külliyatı ve İslâm’ın özünden uzaklaşarak yüzyıllardır yaşanagelen ataerkil düzen içerisindeki sosyal pratikler olduğu öne sürülür (Aktaş, 1991b; Şişman, 2016). Böylelikle, 1980’li yıllarda başörtüsü ideolojik bir çatışmanın sembolü ve kültürel dışavurumuyken 90’lardan itibaren yeni bir kimlik tartışması geliştirilmiştir. İslâm’ın siyasallaşması müslüman ahlakın,

estetikğin ve aktörlerin tarih sahnesine dönmesini sağlamakta ve onları bu konuda güçlendirmektedir (Göle, 2013:29).

70'lerden önceki dindar kadın deneyimlerinden farklı olarak kendilerine özgü İslâmi kimlik arayışlarında ebeveynlerini mekân ve bilinç olarak geride bırakmış, "ailesiz", "yersiz-yurtsuz" yeni bir kadın kuşağı sözkonusudur artık (Köse, 2014:220). İslâmcı kadınların düşünümSELLİĞİNDE kimlik siyasetinin etkisiyle eşitlik karşıtı "farklılık" önemli bir yere oturur; Aktaş (1992), modern/geleneksel ikilemi içerisinden düşünerek "modernliğin evsizliğinin" kadınları kötürüm ettiğini, geleneğin kadınlara kendi farklılıklarını yaşayacakları, geliştirecekleri bir hayat alanı sunduğunu öne sürer. Değişmekte olan toplumsal cinsiyet rollerini yeniden sabitlemek için; İslâmi kavram 'fitrat' temel alınır. Fitrat özel olarak *yaratılmış biyoloji (created nature)* anlamında kullanılır ve fitrat ile özdeşleşen toplumsal cinsiyet rolleri sadece geleneksel olanda ağırlığını hissettirmez, ilahi düzenin de emridir ve ikili karşıtlıklar üzerine kurulu ve verili olarak kabul edilen toplumsal cinsiyet rolleri ile biyoloji arasındaki ilişki *fitrat* aracılığıyla (Edis ve Bix, 2005:140) yapılandırılır. Biyoloji ile toplumsal roller arasındaki ilişkiyi koparan toplumsal cinsiyet (gender) kavrayışının karşısına İslâmcılar dinî nosyon fitratı koyar. Tevhid yani ilahi birlik kavrayışı, kadın ile erkeğe birbirlerini tamamlayıcılık rolü yükler ve fitrî özellikler nedeniyle de toplumsal cinsiyet rol ve sorumlulukları sabitlenmeye çalışılır.

Toplumsal cinsiyet tartışmasının oturduğu bu zemin seküler feministler ile İslâmcı kadınlar arasındaki ayrışmanın da temelini oluşturur. Hangi bağlamlarda eşitlik, hangi bağlamlarda farklılık vurgusunun yapılacağı; eşdeyle iki değer birbirine önceliği kadın hakları üzerine tartışmalar yürüten taraflar arasında gerilime yol açar (Yılmaz, 2013:12). İslâmcı kadınlar tarafından 80'li ve 90'lı yıllarda eşitlik başörtülü olarak kamusal alana erişim ve sosyal hak talebi olarak dışa vurulurken; fitrî özellikler gereği farklılık kadının özellikle aile içerisindeki konumunu ve anneliği öne çıkarmaktadır. İslâmcı kadınların kamusal alana belirli bir statüyle erişim mücadelesi aynı zamanda fitrî özellikleri gereği özel alandaki rollerini, özellikle anneliğin hidayetine yapılan vurguyla kamusal alandaki varoluşlarını muğlaklaştırır. Tam da bu noktada Yılmaz (2013:12), İslâmcı kadınların kamusal alan deneyimlerinin "farklılık" vurgusunu, sadece kamusal ve özel alanı yeniden cinsiyetçi bir biçimde, kadınlar ve erkekler için ayrı kamusal alanlar yaratmak yoluyla parçaladığını belirtir. Gülnur Acar Savran da özel alandaki kadın rollerinin kamusal alana taşınmasının tek başına kamusal alanı dönüştüremeyeceğini; yeni muhafazakar politikalarla birlikte, "Şefkat, bakım, dayanışma, sorumluluk, ilişkisellik gibi kavramları kadınların dünyası sayılan özel alanın kapalı kapılarından çıkarıp kamusal alanın güdültülü dünyasına dahil ettiğimizde, özel alanla-kamusal alan arasında 'cinsel sözleşmeyle' oluşmuş olan duvar kuşkusuz teoride bir çarpıda çatırdayacaktır" der; ancak ona göre ailenin, ebeveynliğin, ev emeğinin somut olarak dönüşmesi perspektifini de çerçevesine dahil etmeyen bir *yeni* kamusal alan *tanımı* pratikte kadınların yaşamını değiştirmesi kuşkuludur (2001:36). Farklı bir anlatımla Acar Savran, kadınların kamusal alan deneyimlerinin eğer özel alanı da dönüştürebiliyorsa kadınlar açısından "güçlendirici" ve "özgürleştirici" olabileceğini belirtir.

İslâmcı kadınların sorunları o kadar aşikardır ki bir yeni söylem üretimi zorunlu görülmüştür (Çakıl-Dinçer, 2021), 2010 yılından itibaren başörtüsünün de bir toplumsal cinsiyet meselesi olduğu tartışmalarının yaygınlaşması sonucunda fitrat

temelli kadının statüsü kavrayışı özü itibariyle korunsa da toplumsal cinsiyet adaleti söylemi kadın hakları savunusu anlamında gündeme getirilmiştir. İslâmi hareketin yaklaşık yirmi yıllık iktidarı sonucunda popülist politikalar eşliğinde melezlik politikaları yerini otantik/yerli ve İslâmi kültür/sanat/bilim/teknoloji üretimi söylemine bırakır. Söz konusu siyasal iklimde İslâmcı kadınlar da hem modernleşme projesinin “tektipleştiriciliği” eleştirisi hem de feminizmin “Batılı tınları” nedeniyle (Albayrak, 2008) feminist teori değil, modernizm ve Batı eleştirisine yaslanan postmodernist ve postkolonyal teorilerle otantik/yerli bir kadın hakları politikası üretmeye yönelir.

Eşitlik Karşıtı “Yeni” Bir Söylem: Toplumsal Cinsiyet Adaleti

Toplumsal cinsiyet adaletini savunan kadınlar tarafından feminizm kabaca erkeklerle eşit olma, erkek gibi olma mücadelesi gibi gösterilmeye çalışılarak (Çakıl-Dinçer, 2017:103); “yasal ve sosyal haklarda eşitlik; kadınlara fırsat eşitliği sağlanması gibi hayata geçirilen uygulamaların kadınları erkeksileştirerek belirli mevziler kazanmasına ve kadın kimliğinde kınılmalara” yol açtığı (Sare-Aydın, 2015:109) iddiasıyla eleştirilir. Demircan-Çakar (2015) toplumsal cinsiyet adaletinin gerekliliğini şu argümanlar üzerinden tartışır:

- i. kadın erkek habitusları tamamen farklı olduğundan algıları ve adalet kavrayışları da farklıdır,
- ii. adalet kavramının ilk ortaya çıkış dayanağı eşitlik teorisi olsa da, günümüzde adalet eşitlik teorisinin çok ötesinde bir kavram olarak ele alınmakta ve algılanmaktadır; mutlak eşitlik temelli adil dağıtım, dezavantajlılar açısından yeterince adaletli olmayabilir,
- iii. toplumsal cinsiyet sosyal yaşamdaki olaylar ve din olgusundan bağımsız düşünülemediği için fitrî özellikler temelli bir adalet yaklaşımı gereklidir.²

Fitrat kavrayışına uygun öne sürülen “eşitlik üstü adalet” veya “eşdeğerlik” kavramları biyolojik determinizm kaynaklı toplumsal işbölümünde bir hiyerarşi yaratmayacağı iddiasını taşır. Kadın için adalet, “iş yaşamında kadına ve erkeğe yönelik beklenti farklılık göstermektedir. Kadınların iş yaşamında daha aktif ve etkili rol alabilmesi için, gerekli hukuki düzenlemeler (esnek çalışma saatleri, esnek eğitim programları vb.) yapılarak kadına yönelik beklentilerin karşılanmasına destek³” olarak somuta indirgenirken önerilen tedbirler feminist hareketin pozitif ayrımcılık yaklaşımının aynısıdır. Çakıl-Dinçer (2017:106) feminizmin eşitlik ile İslâmcı kadınların adalet söylemleri arasındaki temel farkın amaçlarda olduğunu; feminizmin eşitlikçi kavrayışının cinsiyet farklarından doğan eşitsizliklerin ortadan kaldırılması ve toplumsal, ekonomik, kültürel yapının bütününde eşitliğin sağlanması sürecinde pozitif ayrımcı tedbirlerin alınmasını desteklediğini belirtir. Ancak yazara göre asıl kritik nokta bu tedbirlerin amaç hâline gelmesinin toplumsal cinsiyet ayrımcılığı yapılmasına neden olabilmesi ve bu ayrımcılığın süreklilik kazanması riskini doğurmasıdır. Nitekim son dönemde kadınların yarım gün çalışmaya teşviki, çocuk doğurmanın ödüllendirilmesi, bakım ücretlerine yönelik yasal düzenlemeler kadınlar için daha adil bir yaşam kurma söylemiyle gerçekleştirilmektedir.

Türkiye’de toplumsal cinsiyet eşitliği göstergeleri toplumsal yaşamın her alanında önemli eşitsizlikler olduğunu göstermektedir. Bununla birlikte İslâmcı

kadınlar tarafından feminizmin eşitlik savunusu sanki “aynılık” kast ediliyormuş gibi anlatılarak onun yerine aslında eşitliği reddetmek için kullanılan adalet kavramı yerleştirilmektedir. Oysa çağdaş feminizmin eşitlik savunusu “aynılık” savını değil; liberal demokrasi teorisinin soyut (aynılaştırıcı) yurttaşlık kavramını, bu kavramın erkeği merkeze aldığı, “rasyonel” erkek öznenin kendisini evrensel norm olarak sunmasına yol açtığını saptayarak eleştirir (Berktaş, 2017:15). Üçüncü dalga feminist hareket sadece kadınlar ile erkekler arasındaki farklılığa değil, çoklu kadın kimliklerine dikkat çekerek homojen bir kadın grubu olmadığını kabul ettirmiştir. Tam da bu noktada ilkesel ve soyut olarak ‘aynı’ olan bireyler yerine, farklı olan grupların ve bireylerin vurgulanması, geleneksel liberal yaklaşım açısından önemli bir düzeltme olduğu kadar çoğulcu demokrasiyi, bireysel ve grupsal farklılıkları dikkate almaya ve grupların orantılı temsilini sağlayan mekanizmaları yaratmaya zorlaması yönünden dikkate değerdir (Berktaş, 2017:15). İslâmcı kadınlar inanç temelli olarak kimliklerinin farklılıklarını vurgulayarak kamusal alanda görünürlüklerinde postkolonyal teoriyi takip etseler de her çeşit kadın sorunlarının çözümünü dinde arayarak özcü bir yaklaşım sergilemekte; haklar açısından insan varlıkları olarak eşit vatandaş olma talebini yine tam da feminizmi eleştirdikleri nokta olarak mutlak ve tektipçi dinî söylemde çözüm arayışına girmektedirler.

Yöntem

Bu makalede kadın örgütü kavramı en geniş hâliyle tanımlanmış ve siyasi duruş, örgütlenme şekli veya üye sayısı gibi özelliklerden bağımsız olarak kendini kadın hareketi içerisinde tanımlayan ve/veya kadın sorunlarıyla ilgilenen tüm örgütlere, örgütlerin kadın kollarına ve aktörlerine, ayrıca kadın sorunuyla ilgilenen ve üst düzey yönetici olarak kamuda veya bağımsız olarak çalışan kadınlara ulaştırılması hedeflenmiştir. Araştırma nitel yöntemle yürütülmüş, yukarıdaki kriterlere uyan 42 örgütten 48 kadınla mülakat yapılmıştır. Bu çalışmanın saha araştırması Eylül 2015-Eylül 2017 tarihleri arasında yapılmıştır. Görüşmeler katılımcıların istedikleri yerde, sıklıkla örgütün faaliyet gösterdiği alanlarda yapılmış, katılımcılardan izin alınarak ses kaydı alınmış, görüşmeler deşifre edildikten sonra betimsel ve sistematik olarak analiz edilip yorumlanmıştır. Görüşmeler yapılırken araştırmacılar ve katılımcılar arasında paylaşımcı ve dinamik bir diyalog süreci olmasına özen gösterilmiş, karşılıklı bir deneyim paylaşım süreci olması bakımından feminist metodoloji takip edilmeye çalışılmıştır. Araştırmada toplam olarak 48 kadından görüş alınmış olsa da bu makalenin amaçları doğrultusunda sadece İslâmcı karma örgütlerin kadın kolları temsilcileriyle/üyeleriyle (9) yapılan görüşmeler değerlendirmeye alınmıştır. Araştırmanın yapıldığı dönemde Eskişehir’de dindar-muhafazakâr kadınların kendileri tarafından kurulan ayrı bir dernek, vakıf, sendika veya platform benzeri bağımsız bir örgütlenme olmadığı için karma örgütlerdeki kadınlarla görüşülmüştür. Görüştüğümüz dokuz kadından biri dindar/muhafazakâr kanattaki bir meslek örgütünde, üçü Türkiye genelinde faaliyet gösteren ve dini değerleri vurgulayan yardımlaşma/dayanışma vakıflarının Eskişehir şubelerinde, ikisi yardımlaşma ve dayanışma benzeri hedeflere yönelik Eskişehir’de kurulmuş derneklerde görev yapmaktadır, ikisi ise üst düzey yönetici pozisyonundadır. Anonimliği korumak için görüşmelerden yapılan alıntılarda katılımcılar alfabetik olarak yeniden adlandırılmıştır.

Bulgular ve Yorum: Amaçlar ve Faaliyet Alanları

1980'lerin sonlarında metropoller dışındaki kentlerde İslâmcı kadınlar özerk kadın dernekleri kurmamış, İslâmi dernek, vakıf gibi örgütlerin kadınlar kolu olarak örgütlenmeye yönelmiştir. Meslek sahibi kadınlar üniversite öğrenciliği veya çalışma yaşamında başörtüleri nedeniyle mağduriyet yaşamışlar ve destek bulma amaçlı derneklere yönelerek kendi alternatif kamusal alanlarını açmışlardır. Saha çalışmamızda da gördüğümüz gibi tüzel kişiliği olmaksızın (yasal olarak vakıf veya dernek olmadığı halde) ... *kadın derneği/vakfı* gibi isimler altında faaliyet gösteren ancak karma örgütlerin kadınlar kolu benzeri çalışmakta olan örgütlerin olduğu da gözlenmiştir. Bu şekilde, kadın kamusal alana çıksa da İslâm kültürünün kadın ile erkeği ayıran haremlik-selamlık geleneği sürdürülmekte; kadınlar ile erkeklerin faaliyet ve çalışma alanları net olarak ayrıştırılarak kadın ve erkeğin dindar kimlikleri korunmakta ve pekiştirilmektedir.

Görüşmelerde örgütün ve kadınların kendilerinin öncelikli hedefi, “*Allah rızası için çalışmak*” olarak dile getirilmektedir. Üçüncü dalga feminist hareketin *farklılık ve kimlik siyaseti*, kadın örgütlenmesinde birleştirici unsur olarak yaygınlaşırken, ikinci dalga feminist hareketin ortak kadın deneyimlerine vurgu yapan “kızkardeşlik güçlendirir” sloganı ile genel bir kadın kimliği etrafında örgütlenme tarzı görülmektedir. Walby'nin (2011) belirttiği gibi üçüncü dalga feminist hareket içerisinde evrensel bir kadın kimliği etrafında örgütlenme değil; inanç kimliğinin birleştirici unsur olduğu görülmektedir. Türkiye'nin özgül tarihselliği bağlamında söz konusu kızkardeşlik ya çok kırılgan bir zemin olmuş ya da Cumhuriyetin Batılı ve modern kadın kimliğinin hegemonik iktidarı nedeniyle de zaten hiç kurulamamıştır. İslâmcı kadın örgütlerinde “Allah rızası için çalışmak” veya “din kardeşliği”, ideolojik anlamda çok önemli bir harç işlevi görmekte, eğitim, sınıf, yaş ve meslek gibi farklı özelliklere sahip kadınların dayanışmasını olanaklı kılmaktadır. Allah rızası için çalışmak İslâmcı kadınlar arasında “pasif ağlar” (passive networks) inşasını sağlayarak kolektif bir kimlik inşasını olanaklı kılmaktadır (Bayat, 2007:81).

Katılımcılar dolayısıyla İslâmcı örgütlerde çalışan kadınlar 40-50 yaş aralığındadır; genel yaş ortalaması 48'dir. Bir kadın dışında üniversite mezunlardır; bir kadın da iki üniversite diplomasına sahiptir. Meslek profili eczacı (1), yönetici sekreter (1), kamu kurumunda yönetici (2), ev hanımı (1), öğretmen (4). Katılımcılar evli ve çocuk sahibidirler; 3 çocuk sahibi iki kadın, 2 çocuk sahibi 6 kadın ve 1 çocuk sahibi 1 kadın vardır. Katılımcıların anne-babaları ağırlıklı olarak ilkökul ile orta öğretim mezunudur, üniversite mezunu babası olan 1 kadın katılımcıdır. Ebeveynler ağırlıklı olarak kırsal kökenlidir, kent merkezi doğumlu ebeveyni olan 1 katılımcıdır. Ev hanımı olan katılımcı dışındakiler kentin merkezinde oturmaktadır. Ekonomik geliri daha yüksek olan kadınlar, ev işleri için yardımcı alırken geliri daha düşük olanlar ev işlerini kendileri yapmaktadır. Katılımcılar, ev hanımı (1) dışındakiler eş seçimlerinin kendi kararları olduğunu ve eşlerinin eğitiminin kendi eğitimlerine denk olduğunu belirtmiştir. İslâmcı örgütlerde çalışan kadınlar meslek sahibi, yüksek öğretime sahip, kendi ekonomik gelirleri olan kentli ve orta sınıf kadınlardır.

Bu çalışmada yer alan İslâmcı kadın örgütlenmelerinde önemli bir bağımsızlık sorunu vardır ve bu sorun iki boyutludur: Bir taraftan kendileri öznel örgütlerini kurmadıklarından yönetsel açıdan karma örgüte bağımlıdırlar, öte taraftan da kendi

öznel gelir kaynakları ve bütçeleri olmadığından faaliyet yapmada örgüt yönetimine bağımlıdır. Kadın örgütlerinin kendi özel bütçeleri veya gelir kaynakları yoktur; yaptıkları etkinliklere karma örgüt yönetimi veya (kendi tanımlamalarıyla) esnaf-eşraftan “hayırsever bir abiden” destek istemekte ve bu ekonomik destek de onlara sağlanmaktadır. Görüştüğümüz İslâmi kadın örgütlerinde yardımlaşma, hayır işleri ve kadının “eğitilmesi, sosyalleşmesi veya ilmi gelişimi”ne katkı öncelikli hedef olarak görüldüğünden yapılan faaliyetler de Arapça ve Kur’an kursu, çocuk ve ergenle iletişim, dikiş-nakiş ile zarafet ve görgü kuralları ve okuma-yazma kursları gibi kadının ev içi rolüyle ya da dinsel bilgisiyle sınırlı kalmaktadır. Katılımcılar kadının hem aile içerisinde hem de toplumda statüsünü yükseltme ve güçlendirme gibi bir hedefi ifade etseler de faaliyetleri dindar kadının sadece iyi anne ve eş rollerini değil; iyilik üreten hayır işleri hususundaki rollerini de güçlendirmekte ve geleneksel cinsiyet rollerini yeniden üretmeye yönelik bir görünüm sergilemektedir.

Kadın Sorununun Nedeni

İslâmcı kadın örgütlerinde, kadın sorunlarının nedeni kadının eğitim eksikliği olarak görülmekte; eğitim de aileden yüksek öğretim kurumlarına kadar hem toplumsallaşma hem de formel eğitim süreçlerini içeren geniş bir yelpazede tanımlanmaktadır. Eğitimin bütününde kız çocuklarının baskılandığı ve kadın kimliğinin özgürleştirilmediği, bu nedenle de kadın sorunlarının yaşandığı; başörtüsü söz konusu olduğunda da bu sorunların ikiye katlandığı belirtilmektedir. Kadınların yeterli eğitim almaması nedeniyle mutlu olmadığı, ikincil statüde kaldıkları ve bir kimlik problemi yaşadıkları öne sürülmektedir. Bununla birlikte aşağıdaki alıntılarda görülebileceği gibi eğitim dışında kadınların baskılanması, özgürleşememeleri, gelenekler ve adalet sisteminde sorun olduğunu belirten katılımcılar da mevcuttur:

[Kadın sorunlarının temel nedeninin] Kendi kişiliklerini ortaya koyamamak olduğunu düşünüyorum. Yani, kadınların mutlu olduğu düşünmüyorum. Çok radikal bir düşünce olarak gelebilir ama kadınların yüzde doksanın mutlu olduğunu düşünmüyorum. Belki yüzde ondur mutlu olan.” (Büşra)
 ...daha fazla söz hakkı verilmeli kadınlara. Bu yapımız, bu geleneksel yapımız Türkiye için düşünürsek böyle. Bizim geleneksel yapımız buna müsaade etmiyor. (Kübra)
 Kimlik problemi var. Demek istediğim kadını cinsel meta olarak görülmesi. En büyük problem bu, hepsi [bütün kadınlar] için geçerli. (Ümmügülüm)
 Yasayla ne yaptırabileceksin ki... Adalette çok büyük sıkıntı var. Ne demek sen bir kıza tecavüz et, sonra öldür, kravat tak, iyi hâlden indirim al...(Kevser)

Kadın sorunlarının çözümü kadının eğitim olanaklarını genişlemesinde görülmektedir.

Feminizm Kavrayışı

Türkiye’de 80’lerin ikinci yarısında kamuoyunda görünür olan feminist hareket tüm kesimleri kadın hakları konusunda etkilemiş olsa da feminizm hâlen pek çok kesim için marjinal ve radikal görünme endişesiyle kolay da sahiplenilen bir kimlik değildir. Katılımcılar kendi öznel kimliklerini *Müslüman*, *dindar* ya da *muhafazakâr* olarak nitelendirmektedir. İslâmcı kadınların kendi kimlik ve İslâm dinindeki patriarki sorgulamalarında feminist analiz takip edilse de feminizm Batılı kadının

sorunları için üretilmiş bir akım olarak değerlendirilerek reddedilmektedir (Ramazanoğlu, 2004; Aktaş, 2004). Nitekim saha çalışmamızda da gördüğümüz gibi feminizmi okuyan katılımcılar olmakla beraber önemli bir eleştirelilik sergilenmektedir.

Katılımcılar tarafından İslâmcı feminizmin temellini oluşturan “İslâm dininin özünde eşitlikçi olduğu ancak Müslüman coğrafyalarda yaşanmakta olan kültürün erkek yorumu olduğu ve İslâm kültürünün ataerkil karaktere büründürüldüğü bu nedenle de kadınların ikinci statüye itildiği” argümanı İslâmcı feminizme referans verilmeden dile getirilmektedir. Katılımcılar, erkeklerin kadınların İslâm’daki yeri konusundaki tefsir veya yorumlarını sorgulamakta ve eleştirmektedir. Kadın bakış açısıyla yazılan tefsirin kadınların sosyal yaşamdaki yerini geliştireceği kanaati hakimdir; İslâm’ın patriarkal yorum ve pratiklerinin değiştirilmesi tıpkı İslâmcı entelektüel kadın yazınında da dile getirildiği gibi bir çözüm olarak görülmektedir. Katılımcılardan bazıları bu düşünceyi şu şekilde ifade etmektedir:

Yaşanılan dinin gerçek Kur’an dini olduğunu düşünmüyorum. Yaşanılan din diğer dinlerden ve kadın algıları açısından farklı değil. Din erkek egemenliğindedir ve erkekler kadınların Kur’anı okumalarına engel oluyorlar. Bir hadis bulmuşlar “kadına okuma yazma öğretmeyin” diye. Ama peygamberimizin “ilim öğrenmek hem kadınlara hem de erkeklerle şarttır” diye hadisi de var. Erkekler gücü ele geçirdikleri gibi dini de ele geçirmişler. Örneğin yüzyıllarca kadınların camiye girmelerine engel oldular. Fıkıh ve tefsir alanında uzmanlaşmış bir kadına rastlayamazsınız. Erkekler benim yerime karar veriyorlar. Örneğin adetliken başa neyi yapıp yapmayacağımı söylüyorlar. Din hakkında her duyduğumuza inanmamalıyız farklı yorumlar var. Konular hakkında kendi yorumlarımızı yapmalıyız. Kadınlar Kurandaki yerlerini kendi gözleriyle görmeliler (Büşra).

Kadın hakları söz konusu olduğunda problemlerle ilgili bazı yorumlarımız var. Konu hakkında rahatsız hissettiğim için sizin gibi ben de araştırmaya başladım. En yeni ilmihâllere baktım. ilmihâl, tefsir konusunda uzman bir bayana danışılarak özellikle kadınlarla ilgili dini konulara kadınlar açısından bakacak şekilde yeniden düzenlenmişti. Bu çok önemli bir gelişme. (Medine)

İslâmiyet hakikaten bakın, neden İslâmiyet kadını geri atıyormuş gibi imaj veriliyor. İslâmiyet’i bir takım erkekler ele geçirmişler ve ulamanın da ona göre fetva vermesi konusunda zorlamışlar. Kadın cariyeye, onunla bununla eğlenirken kadını da eğitmemişler. Sömürmüşler yani. Bu kadar basit. Avrupa da bunu yapmış. Kadınlar da maalesef kendi değerlerine ilimlerine sahip çıkamamışlar. (Kevser)

Feminizme yönelik mesafeli duruşun nedeni inanç temelli kurulan kimliktir. Nasıl ki başörtüsü eylemlerinde “inancım gereği örtünüyorum” denilerek Allah’a kulluk etme öne çıkarılarak Müslüman kadın olmanın gereği olarak ifade edildiyse, feminizmin özel alandaki geleneksel rol ve sorumlulukları sorgulaması Allah’a kulluk etmeye başkaldırı olarak kavrandığından feminizm eleştirilmektedir.

Ben kendimi feminist olarak değerlendirmiyorum. Feministlerin birçok fikriyle hemfikirim ama. Ama feministlerin şöyle bir düşüncesi var kadın hakları. Ben bunu insan hakları olarak, kul hakkı olarak düşünüyorum. Dolayısıyla ben hani feminist olarak erkeklerden üstünüz demiyorum. Ben erkeklerle aynıyım diyorum, eşitim diyorum. Ben insanım diyorum. Sen insansın ben de insanım. Allah sana erkek elbisesi giydirmiş, bana kadın elbisesi. Ben bunu tercih etmedim, sen de onu tercih etmedin. Dolayısıyla birbirimizden fazlamız eksliğimiz yok. Allah benim böyle bir rol oynamamı uygun gördü (Büşra)

[Feminizme] Olumsuz bakıyoruz. [Neden?] Anlattığımız gibi belirli bir yerde kadının sözü belirli bir yerde erkeğin sözü ... öne çıkması gerekiyor. Ama bu feministler ayarını tutturamıyor. Her şeye atlıyorlar, her yerde varım diyorlar. Bir yerde de olma ya da bir adım geride dur bana göre öyle yani... Yani eşittir dediğini zaman zaafınızın olduğu yerde söz sahibi olmaya kalktığınız an yanlış kararlar alma yolunda gidiyorsunuz her anlamda. ... Yani feminizmde şu an ki tam ayrıntısını bildiğim için söylemiyorum. Şu anda kamuoyunda görünen feminizmde hep ben varım. Kadın sen kadar ben varım her konuda bilgi sahibi olsam da olmasam da ben söz hakkı sahibiyim gibi bir algı oluşturuyor feminizm. Bize anlatılan feminizmde bu var. Buna olumsuz bakıyorum. Kadınla erkek gerektiği yerde aynı anda söz sahibi olabilmeli. (Kübra)

Çok merak ettim ben feminizmi bir arkadaşım vesilesiyle. Onun görüşleri dolayısıyla merak ettim aslında. Biraz da baktım okudum. Aslında problemleri çok güzel tanımlıyor. ... Çok da yürekli, çok da cesaretli. ... Takdire şayan. Çözüm noktasında sanırım farklılıklarımız var. Mesela o arkadaşımın söylediği şey şuydu; 'ben biyolojik olarak bir çocuğu doğuruyorum ama ondan sonrası neden hep beni ilgilendiriyor. Neden hep ben ilgilenmek onun bakımı ... her şeyiyle büyütme zorunda, neden ben kalıyorum.' İşte o noktada ayrılıyor. Çünkü bana göre bizim inançlarımıza göre, benim inandığım çevreye göre, büyütmeyle çok büyük yol kat edeceği, manevi dünyasında güzellikler elde edeceği noktasında bir ödül olduğunu düşünüyoruz. İnanıyoruz. Bunun böyle bildirildiğine inanıyoruz. (Medine)

Katılımcıların ifade ettiği gibi anne olmanın hidayeti ve bu doğrultuda kadına özcü bir yerden soyut şekilde bahsedilen "ödül", Müslüman kadın olma kimliğini pekiştirmekte ve onlara manevi bir doyum sağlamaktadır. Tam da bu noktada Yılmaz'ın (2015) kavramsallaştırmasıyla söylenecek kamusallaşan dişil dindarlık gereği annelik, İslâmcı kadınların varoluşsal amaçlarına erişmelerini sağlamakta hayli işlevsel olmakta; fitratları gereği Allah'a kulluk görev ve sorumluluklarını yerine getirmenin mutluluğunu yaşatmaktadır.

Toplumsal Cinsiyet Adaleti Söylemi

Toplumsal cinsiyet adaleti söylemini savunan kadınlar tarafından feminizm kabaca erkeklerle eşit olma, erkek gibi olma mücadelesi gibi gösterilmeye çalışılmakta (Çakıl-Dinçer, 2017:103); yasal ve sosyal haklarda eşitlik; kadınlara fırsat eşitliği sağlanması gibi hayata geçirilen uygulamaların kadınları erkeksileştirerek belirli mevziler kazanmasına ve kadın kimliğinde kırılmalara yol açtığı (Sare-Aydın, 2015:109) öne sürülmektedir. Bu nedenle kadın kimliğinin muhafazası veya toplumsal cinsiyet rollerinin sosyo-biyoloji temelli sabitlenmesi (Edis & Bix, 2005) amacıyla özellikle çalışma yaşamında adil düzenlemeler talep edilmektedir. Savran'ın (2001) belirttiği gibi, İslâmi hareketin siyasi başarısında kadınların önemli

katkısının sonucu (veya ödülü) olarak kamusal alandaki görünürlüğü onları özel alan rol ve sorumlulukları veya kadın emeği konularında bir sorgulamaya değil aksine fitrî özellikler gibi özcü bir bakışla toplumsal cinsiyet rollerini sabitlemeye yöneltmektedir.

İslâmcı entelektüel kadınlar tarafından Cumhuriyet döneminin modernleşme projesi gelenekten kopardığı için eleştirilse de Medeni Kanun (1926), siyasal katılım hakkı (1934) “büyük kazanımlar” (Ramazanoğlu, 2004:804) olarak nitelendirilmektedir. Araştırma kapsamında görüşülen kadınların hiçbiri Tük Medeni Kanun’u ile tanınan hakları ve siyasal katılımı öznel yaşamlarında deneyimlemelerinden şikayetçi değildir. Tek eşlilik, kadının boşanma hakkı ve eşini özgür iradesiyle seçmesi ve siyasal katılım savunulmaktadır. Demircan Çakar (2015) tarafından toplumsal cinsiyet adaletini savunma amaçlı dile getirilen kadın ve erkeğin farklı habitusu gereği sosyal gerçeklik ve adalet kavrayışının da farklılaşacağı argümanına Cumhuriyet döneminde kurulan kadın habitusu açısından bakarsak; 1926’dan bu yana yasalarla güvence altına alınan ailede eşler arasındaki olabildiğince deneyimlenen eşit statü bir şikayet konusu, fitrî özelliklere aykırı bir yaşam pratiği veya İslâm’a aykırı bir kadın statüsü olarak eleştirilmemektedir. Karma seküler eğitim almış, meslek sahibi ve yaklaşık üç nesil Medeni Kanun’un kadına aile içerisinde sağladığı yasal haklara sahip olan İslâmcı kadınlar, Cumhuriyet döneminin sağladığı bu habitus içerisinde dindar kimlikleri nedeniyle ailede eşit statü veya siyasal katılım hakkına eleştiri geliştirmemektedirler. Her ne kadar İslâm özünde eşitlikçidir argümanı öne sürülse de İslâm alemindeki kadının konumu göz önünde bulundurulduğunda makro siyasetin sosyal gerçekliği ve kadın ile erkeğin haklar temelli kadın lehine habitusu da değiştirebildiği de aşikardır. Aynı şeyi tersten okumak da mümkündür: Kadın ve erkeğin farklı kavrayışları onlara sağlanan yasal haklar, sosyal yaşam tasavvur ufukları baskı mekanizmaları ile çok daha dar kalmasına da yol açabilmektedir. Katılımcılar tarafından toplumsal cinsiyet kavrayışı İslâmi literatüre paralel olumsuzluk içerisinden değil; kadın ile erkeğin toplumsal cinsiyet rol ve sorumluluklarının da fitrî özellikleri dolayımında özcü bir yaklaşımla eşitlik karşıtı olarak savunulmaktadır:

Hayır, [kadın ve erkek] eşit değildir. O kadar da değil ... Yaradan beden olarak farklı yaratmış. Bir kadın inşaat işçisi olmamalı, sırtında taş taşımamalı. Bahsettiğim olay bu. Ev alanında, ev işi alanında, destekten kastınız eşit mi değil mi? Hani yapabilir mi? Yapabilir yani. En iyi açıcılar, erkeklerden çıkıyor ... Ben hiçbir zaman pazara çıkmak istemiyorum. Eşimi alırken de eşime söylemiştim. Ben kesinlikle pazara çıkmam demiştim. Pazar olsun. Böyle koşturma işleri olsun. Yapılması gerekenler olsun. Arabanın tamiridir. O işe o koşturursa, ben evimde yemek yapmak, temizlik yapmak isterim. Yeteneğin ölçüsünde hayat paylaşılabilir aslında. (Hanife)

Alıntıda vurgulandığı gibi fitrî özellikleri gereği erkek rasyonel olduğundan kamusal alandaki işler, araba tamiri gibi teknoloji ile özdeş, kadın ise duygusal olduğundan özel alanda yemek yapmak, temizlik gibi geleneksel toplumsal cinsiyet rollerini benimsemesi gereken özne olarak tarif edilmektedir. Kadın ile erkek arasındaki farklılık birbirini tamamlama olarak ifade edilse de kadın ile erkeğin fitratları gereği yapılandırılan iş bölümü hiyerarşik bir düzeni de savunma anlamına da gelmektedir. İslâmcı entelektüeller tarafından söz konusu hiyerarşi, İslâm’da var olduğu öne

sürülen adalet anlayışının bir eşitsizlik yaratmadığı şeklinde özcü bir yaklaşımla savunulmaya çalışılsa da aşağıdaki alıntıda geçen “*kadınlar savaşamaz. Savaş erkek işi*” ifadesinde olduğu gibi kadının devlet ile ilgili uğraşlardan uzak tutulması ve kamusal alanın erkeğe verilirken kadının yine doğal durum/toprak ile özdeş kılınarak özel alana yönlendirilmesi şeklindeki ikili karşıtlık yeniden üretilmektedir:

Kadın erkek eşit değildir ... hangi boyuttan baktığınız önemli. Eşitliği farklılığı, denkliliğini hepsini ben adaletin içinde anyorum. Yani bana göre adalet, hepsini kapsıyor. Ama eşitlik adaleti kapsamıyor. Yani adil olmak lazım. Bir inşaat işinde bir kadın çalışması, eşitlikle alakası yok. Bir kadın inşaat işinde bir erkek kadar verimli olmaz. Burada eşitlik aramak doğru değil. Burada adalet aramak lazım. Bir ev temizliğinde kadın daha iyiye, erkek de daha iyi olabilir aslında. O beceri vardır. Kadın daha iyiye yine eşit davranılmalı. Kadına hakkı verilmeli ya da erkeğe hakkı verilmeli... Bu eşitliğe sizin nereden baktığınız önemli. Kadının bedensel olarak biraz zayıf yaratılmış olması, kadının okuyamayacağı, eğitim alamayacağı, iyi bir meslek sahibi olamayacağı anlamına gelmiyor. Savaş meselesi, kadınlar savaşamaz. Savaş erkek işi. (Kevser)

Bir katılımcı ise toplumsal cinsiyet adaletini şu örnekle somutlaştırmaktadır:

Akşam yemeğinde çocuğunuzun ve kocanızın tabağına aynı sayıda köfte koyamazsınız. 6 yaşında bir çocuk ile yetişkin erkek, kocanız aynı ihtiyaçlara mı sahip? Aynı bedene mi sahip? Çocuğa 3 köfte koyarsam kocama 7 köfte koyarım. Erkek bütün gün dışarıda çalışıp eve geliyor; bedeni daha büyük, daha çok yoruluyor. Daha fazla kaloriye ihtiyacı var.

Adaletin dağıtımı fıtrî özellikler gereği kim ne kadar ihtiyaç duyuyorsa o kadar verilmeli temelli açıklanmaktadır. İslâmi metinler toplumsal cinsiyet kavrayışında antik Yunan felsefesini takip ettiğinden (Edis & Bix, 2005) burada da Platon’dan bu yana “kim neyi hak ediyorsa ona o kadarnı vermek” anlayışının hâlâ geçerliliğini koruduğu görülmektedir. Kadın ile erkek ihtiyaçları temelli adalet dağılımı yasa ve yönetmelik güvencesi ile değil, özcü bir bakışla savunulduğunda üçüncü dalga feminist hareketin -belki de- en önemli sorusu “kimin neyi neden hak edemediği?” gündeme gelmemekte ve kadın hakları açısından hayati önemi olan yapısal eşitsizlik -İslâmcı kadınların modernizmin onları dışlaması dışında- hiç sorguya açılmamaktadır. Bu noktada İslâmcı kadınlar, toplumsal örgütlenmedeki yapısal eşitsizlik kaynaklı dezavantajlı olma veya kaynaklara erişim engelleri ile değil, İslâmi yaradılış anlatısı gereği fıtratı baz alarak tam da feminizmi eleştirdikleri özcü bir mutlaklığı savunmaktadır. Farklı bir anlatımla kapıdan kovduklarını bacadan içeri alarak, eşitlik yerine önerdikleri adalet kavrayışını dinî kavrayışla kadın-erkek biyolojisi mutlaklığı ve özcülüğüne bağlı kalmaktadırlar.

Toplumsal cinsiyet adaleti söyleminin eleştirildiği bir diğer nokta ise dünyada yükselişe geçen kültürel çözümlerinin kadın haklarını geri çekmede meşrulaştırma amaçlı kullanımınıdır. Türkiye gibi büyük siyasi projelerin imgesi olarak kabul edilen kadınların bedeni önemli siyasi çatışma alanları olduğundan bu bağlamda kurulan toplumsal cinsiyet söylemlerinin devlet ile bağları nedeniyle (Berktaş, 2017:13) hep politik olagelmıştır. “İnancım gereği örtünüyorum” savunusu kolektif kimlikten bireysel ve politik bir duruş sergilemeye geçiş imler. Siyasal İslâm kamusal alandaki görünürlüğü ve devletin İslâmileşmesinin göstereni olma misyonunu kadınlara

verirken aslında onları siyasetin içerisine tam olarak dahil etmemiş ve etmek de istememiştir. Refah Partisi'nde, vakıf ve derneklerde kadınlar kentin "öteki"lerine erişerek oy devşirme gibi önemli bir rolü getirirken karar mekanizmasında yer alamamışlardır. Kandiyoti'nin (1988) önemli tespitiyle söylemeye çalışırsak İslâmcı kadınlara İslâmi hareket içerisinde kendilerine yer açma, belki de ancak kültürel kimliğin canlandırılması olarak toplumsal cinsiyet adaleti söylemi bir patriarkal pazarlık zemini sağlamaktadır. "Siyasal bir proje olarak İslâmcılık iktidarla toplumu birbirine bağlayan, bütünleştiren 'kültürel' bir araç olurken kadınlar üzerinden sürdürürken, kadınların önemli bir çoğunluğu da kendisine atfedilen bu kültürel rolü içselleştirir" (Yılmaz, 2013:19). İslâmcı kadınlar, kamusal alana erişim ve siyasal temsil hakkını talep ederken eşitlik değil adalet, profesyonel meslek yaşamlarının özel alandaki geleneksel rollerinden kopuş anlamına gelmediğini aile ve annenin kutsallığını öne çıkararak yineleyip kendi cemaatleri olarak İslâm kültürüne kapanırken diğer kadın kimlikler ile olası etkileşim ve dayanışmayı da zayıflatmaktadırlar.

İslâmcı Kadın Örgütlerinde Beden Kavrayışı

Kadın örgütleri arasında politik ve ideolojik ayrışmanın en keskin hissedildiği nokta biyopolitik olarak kadın bedeni ve doğurganlığıdır. İslâmcı kadınların kendi bedenleriyle ilişkisi din dolayımıyla kurulmakta; toplumsal cinsiyet ilişkilerinin dünyevi boyutu fitrat merkezli kavrandığı için dindar kadınlar açısından hamilelik, annelik, kürtaj ve doğum kontrolü gibi konular zaten sorgulanmamaktadır. Millett (2000) ataerkil otoriteyi kadınların cinselliklerinin ve doğurganlıklarının erkekler tarafından denetim altında tutulması olarak görmekte; cinsiyetler arasındaki ilişkinin güce dayalı olması nedeniyle de denetimin politik olduğunu öne sürerek Foucault'nun biyoiktidar kavrayışına benzer bir duruş sergilemektedir. Firestone (1993) ise klasik Marksist kuramının sınıf analizini yetersiz bularak, kadınların baskılanmasının maddi temelini ekonomik değil biyolojik olduğunu öne sürer. Ona göre, kadının üreme işlevi, ataerkilliğin ve onun yönetme ideolojisinin, cinsiyet ayrımcılığının üzerine kurulduğu cinsiyete dayalı iş bölümünün nedenidir. Cinsiyetler arasındaki doğal üreme farklılıkları doğrudan sınıf bağlamında iş bölümüne yol açtığı kadar kadınların bir kast oluşturmalarına da neden olur. Firestone bu iddiasında maddi biyolojik temelle kadınlara yönelik eril tahakkümün ideolojisi arasında nedensel bağa dikkat çekmeye çalışır, kadınların kendi beden denetimlerini bütünüyle geri almakla kalmaması, çocuk doğumu ve çocukların yetiştirilmesiyle ilgili toplumsal kurumların tümünü de ele geçirmeleri gerektiğini (1993:22) savunur.

İslâmi feminist Mernissi (2015a), İslâm'da kadın cinselliğini geleneksel metinler ve İslâm'ın tarihsel yorumları aracılığıyla analiz eder: Freud'da kadın pasiftir ve bu nedenle de mazoşist olarak tanımlanır; Gazali'de ise kadın aktiftir ve kadın ile erkek birbirlerine haz vermek için çalışan iki kişidir. Gazali takipçileri açısından kadın aktif olarak tanımlandığından "kadının saldırganlığı dışa dönük" kabul edilir. Gazali, "medeniyeti kadınların tahrip edici, her şeyi hükmü altına alan gücünü kontrol etme mücadelesi olarak görür. Kadınlar, erkeklerin sosyal ve dini görevlerini yerine getirmelerine engel olmamaları için kontrol edilmelidir." Çünkü Gazali'ye göre, "Toplum, ancak, cinsler arası ayırım ve poligami gibi erkek egemenliğini sağlayan kurumlara varlığını sürdürebilir" (Mernissi, 2015a:38). Kadın, hem cinselliğinin pasif

algılandığı Batı kültüründe hem de cinselliğinin aktif algılandığı Doğu kültüründe uygurluğun ve toplumsal düzenin yıkıcı ve kontrol edilmesi gereken öznesi olarak tarif edilir. İslâm hem kadınların hem de erkeklerin cinsel güdeleri ve cinsel doyum hakkı olduğunu kabul etmiştir. Erotizm, hem cennetten bir tadımlık, hem de dünyevi yaşamda üreme için ilahi olarak emredilen bir gereklilik olarak sunulur. İslâm'da orgazm hem kadınlara hem erkeklere özgü bir hazdır; cinsel haz konusunda kadına da, erkeğe de hiçbir suçluluk yüklemeyiz, ama doyum ve hazzın “meşru” olabilmesi için, sadece İslâmi evlilik, yani nikâh çerçevesinde gerçekleşmesi gerekir (İlkaracan, 2015:17). Mernissi (2015b) Fas'ta suni bekâret meselesini ele aldığı çalışmasında cinsel alandaki toplumsal cinsiyet eşitsizliğini görünür kılmaya çalışır ve kadın bedeni üzerindeki patriarkal denetime işaret eder. Kadına evlilik öncesi cinsel ilişkiyi ve hazzı yasaklamanın suni bekâret, kadın genital mutilasyonu (kadın sünneti) gibi çeşitli yolları biyoiktidarın kadın bedeni üzerinde uyguladığı kontrol ve denetim mekanizmalarıdır. Kadın cinselliğinin ve doğurganlığının kontrolünü amaçlayan mekanizmalar, çoğu toplumda hâlâ erkek egemen sistemin varlığını sürdürmesinin en güçlü aracıdır.

Kadın örgütlerinin siyasal iktidardan bağımsız olmaması ve iktidarın makro siyasal söylemini benimsemeleri, iktidarın kadınlara yönelik politik kararlarını ve söylemlerini de desteklemeleriyle sonuçlanmaktadır. Katılımcılar doğum kontrolü konusunda esnek ve daha kabul edilebilir görüşlerini ifade etseler de çok net ve bariz bir kürtaj karşıtlığı mevcuttur. Katılımcılar içinde kendini feminist olarak tanımlayan tek kadın dışında tüm katılımcılar kamu söyleminde son yıllarda öne çıkan kürtaj karşıtı açıklamalara destek vermektedir. Bu katılımcılar, “*kadın tecavüze uğramış bile olsa*” kürtajı kadının hakkı olarak kabul etmeyerek siyasal iktidarın yasaklama politikasını savunmakta, bir katılımcının sözleriyle “*Sağlıkla ilgili olanlar hariç. Keyfi olarak kürtaj yasaklanmalı*” ifadesinde özetlenen görüşü benimsemektedirler. Aslında buradaki kürtaj karşıtı dil, dindar/muhafazakâr kadınların geleneksel erkek egemen İslâmi kolektif kimliklerinin dilidir. Katılımcılar, seküler bir kadın hakları savunusu değil, inanç temelli kurguladıkları kimlikleriyle uyumlu şekilde annelik ve kürtaj gibi konuları dokunulmaz ve tartışılmaz olarak kavramakta ve hamileliği kendi bedenleri ile hamilelik sürecini Allah'ın bir emaneti olarak gördüklerinden kendi beden kavrayışları “emanet beden” (Şişman, 2016) kavrayışı olmakta; dindar kadınlar açısından Batılı feminist söylemde olduğu gibi kendi bedeni üzerinde denetimi hayli uzağına düşen bir görüş olmaktadır:

Kürtaj çok farklı bir konudur. Burada bir insan canı var, bu vücut benim bu çocuk benim ister aldınırım ister doğururum mantığı bana ters. Çünkü bir çocuk 40 günlükken 1 cm'dir ama kolu bacağı her şeyi oluşmuştur. Bu bir canlıyı öldürmektir. İslâmiyet'te bir canlının öldürülmesine yasak vardır. Ama tabi sağlık problemi varsa kürtaj olunabilir. Nasıl bir hayvan öldürüldüğünde herkes sokağa çıkıyorsa o da bir canlıdır, insan haklarına aykırıdır. (Ümmügülüm)

Foucault (2007) cinselliği bir dürtü olarak kabul eden çalışmaları eleştirir ve cinselliğin toplumsal olarak yapılandırıldığını; söylem kavramı aracılığıyla da toplumun makro kavramlaştırmaları ve toplumsal değişimle bağına kurmaya çalışır. Cinselliği bir söylem, başka söylemlerle ilişki içinde inşa olan, kurumsal olarak kök salmış toplumsal pratikler olarak görür. Şişman (2016:104), modern toplumlarda

nüfus planlamasına Foucault'cu açıdan bakmakla birlikte feminist hareketin kadın bedeni üzerindeki denetim ve kontrol mekanizmalarına yönelik geliştirdikleri eleştirilerin İslâm'daki Tevhid kavrayışı gereği varoluşsal sorunları da gündeme getireceği; toplumsal rol kavramı değişiminin ötesinde “dünyevi sonuçlarının yanısıra uhrevî hayati da etkileyecektir” derken kadınların kürtaj hakkını savunmalarını onların manevi hayatını olumsuz etkileyeceği ve dindar kimliklerine hanel getireceğini öne sürmektedir.

Millett (2000:43) kadınların yaşamları, cinsellikleri ve doğurganlığı üzerindeki eril tahakkümün evrensel bir karakteristiği olduğunu; toplumsallaşma süreçlerinde eğitim, edebiyat ve din gibi sosyal sistemlerin bu ataerkil otoritenin pekiştirilmesinde etkili olduğunu ve ataerkil otoritenin içselleştirildiğini belirtir. Böylelikle kadınların kendileri için “beden imgesi” patriyarkiden bağımsızlaşamamakta; siyasal otoritenin kürtaj karşıtlığını kriminalize ederek kadına seçim hakkı tanımayan söylemine eklenerek, siyasal iktidarın kadın bedenine değin tasavvuru kabul görmektedir.

Sonuç

Türkiye’de kadınların giyim-kuşam kodları, modernleşme veya muhafazakârlaşma projelerinin önemli göstereni olmuş; kadınların kamusal alanda giyimleri, tutum ve davranışları, rol ve sorumlulukları hep düzenlenmek istenmiştir. Bu nedenle de kamusal alanda kadınların giyim kuşam kodları laik ve İslâmî siyasal söylemler arasındaki iktidar mücadelesinin sembolü hâline gelmiş ve kadın sorunu günümüze kadar her daim laiklik, batılılaşma ve gelenekle ilgili politik tartışmaların merkezinde yer almıştır. Türkiye’de kadın hareketi içerisinde, 90’lı yıllarda öne çıkan farklılıklar, renkli bir uyum ve zenginliği yansıtmamış; literatürde de altı çizildiği gibi birbirini tehdit olarak algılama ve karşılıklı mücadele etme daha baskın bir örüntü olarak belirginleşmiştir. Farklı bir anlatımla, kadın örgütleri bu dönemde yalnızca sistemden kaynaklanan sorunlarla değil, Türkiye’nin modernleşme tarihi ile yaşıt geleneksel-modern kimlik ayrışması gibi kadim meselelerin yol açtığı sorunlar, bölünmeler ve sınırlılıklarla da mücadele etmek durumunda kalmışlardır. Bu noktada, özellikle 1980 sonrasında seküler-dindar kimlik gerilimi ve mücadelesinin, kadınların yaşam tarzı ve giyim kodları üzerinden siyasal varlık kazanması, kadın örgütleri arasındaki bölünmeyi daha da artırmıştır.

Bu bağlamda, irdelemeye çalıştığımız İslâmî kadın örgütlenmelerinin farklılığı kucaklayan ve kadınlarla bir dayanışma kurma sivil hedefi sorgulandığında da bu noktanın hayli cılız kaldığı görülmektedir. Etnik köken, dini yönelimler veya cinsel tercihler temelli kurgulanan kimlik siyaseti, postkolonyal söylemin altını çizdiği “ezilme, dışlanma, ötekileştirilme” temelli birleşme ve dayanışma zemini kuramaz, aksine yeniden ayrışma, bölünme ve çatışmayı tetikler görünmektedir. İslâmî kadın örgütlenmeleri kendilerine kamusal alanda hak ve özgürlük tanımayan kamu karşısında mağduriyet temelli bir dayanışma ve örgütlenme arayışına girmiş; dayanışma ağı siyasi partileri ve/veya yardım ve hayır amaçlı dini yönelimi yüksek karma örgütlerde yine kendi kimlikleriyle benzer kadınları içerecek şekilde örülmüştür. Siyasal İslâm’ın politika alanındaki başarısı dindar/muhafazakâr kadın örgütlenmelerinin de, özellikle proje finansmanı, mekân desteği gibi sorunlarını çözerek kamusal alanda güçlenmesine katkı sağlamış, Batılı modernleşme ve laiklik kavrayışı terk edilerek, postkolonyal feminizden köklenen toplumsal cinsiyet

adaleti sloganıyla kadın hakları söylemini yaygınlaştırılmaya başlamıştır. İslâmcı kadın örgütleri İslâm dininin ontolojik olarak özünde eşitlikçi olduğunu ancak mevcut toplumsal örgütlenmelerin erkek yorumlarına dayandığı gerekçesiyle eşitlik yerine adalet, toplumsal cinsiyet yerine de fıtrat kavramlarını yerleştirilmektedir. Böylelikle kadın örgütlerinin kadın hakları mücadelesinde eşitlik ile adalet arasında bir gerilim üretilmiş; geleneksel toplumsal cinsiyet rolleri sabitlenmeye çalışılarak sosyal haklar da adalet talep edilmektedir. Ayrıca beden politikaları sözkonusu olduğunda Müslüman kadın olarak “emanet beden” kavrayışı belirleyici olmakta ve muhafazakâr makro siyasi söyleme eklenilen bir tutum sergilemektedirler. İslâmcı aktörler tarafından feminizm evrenselci ve mutlak olmakla eleştirilirken fıtratı merkeze alarak kadın-erkek biyolojisini kutsaldan hareketle değer ve rol ile cisimlendiren bir kavrayış kendisi de başka bir indirgemeciliği kabul etmiş olmaktadır.

Türkiye’de feminist hareket örneğinde görüldüğü gibi, çoğu üçüncü dünya ülkesinde kadınların sıklıkla ulusal bağımsızlık ve benzeri hareketler arasındaki kutuplaşmaların sembolü hâline getirilerek mobilize edilmeleri, erkeklerin denetiminden bağımsız kadın hakları söylemlerinin gelişimini sınırlandırmıştır. Kadın örgütlerinin farklı ideolojik bağlılıkları, diğer siyasal örgütlenmelerden farklı ve bağımsız bir kadın kimliğinin oluşmasının önünde de yine bağımsız bir kadın siyasetinin inşa edilmesinin önünde de engel teşkil etmektedir. Üçüncü dalga feminizmle birlikte tek tip, homojen bir kadın anlayışının farklılıkların vurgulandığı bir anlayışa evrilmesi feminist hareketi daha kapsayıcı kılmıştır, ancak kapsayıcılık tek başına yeterli değildir. Özgürleştirici de olabilmesi için bir toplumsal cinsiyet siyaseti kurmak ve inşa etmek, bunun için de farklı ideolojik yönelimlere sahip kadınları bir ortak paydada buluşturabilmek önemli ve gereklidir. Tıpkı kesişimsellik teorisinin işaret ettiği gibi kadın örgütlerinin makro siyasi projelerin ikili karşıtlık tanımlamalarının tehdit algısıyla değil; her çeşit toplumsal konumdaki kadın/lar/la kesişimlerin arayışında olmak ve tam da kesişim noktalarından temellenen feminist ve/veya kadın politikalarının peşine düşmek tüm kadınları kucaklayabilen ve tüm kadın kimlikleri için eşitlik ve adalet arayışı olacaktır.

Notlar

- ¹ Bu çalışmada ortak hedef ve idealler taşıyan İslâm dini referanslı olarak politika benimseyen ve faaliyetler gerçekleştiren örgütler ve aktörleri anlam farkı içermeksizin İslâmcı veya İslâmî olarak adlandırmaktayız. Saha çalışmasında İslâmcı örgütlenmelerde görüülen kadınlar kendilerini Müslüman, dindar ve muhafazakâr kavramlarıyla adlandırdıkları için İslâmcı yerine kimi yerlerde aynı anlamda olmak üzere dindar veya muhafazakâr kavramlarını da kullanmaktayız.
- ² Bkz. Demircan-Çakar, N. (15 Ocak 2015). Neden Toplumsal Cinsiyet Adaleti? KADEM Köşe yazıları. (<https://kadem.org.tr/neden-toplumsal-cinsiyet-adaleti/>).
- ³ Bkz. Toplumsal Cinsiyet Adeleti Kongresi Sonuç Bildirgesi, KADEM internet sitesi (<https://kadem.org.tr/toplumsal-cinsiyet-adaleti-kongresi-sonuc-bildirgesi/>).

Kaynakça

- Abou-Bakr, O. (2001). Islamic Feminism? What’s in a name? Preliminary Reflections. *Middle East Women’s Studies Review*, 15(16):1-2.
- Acar-Savran, G. (2001). Feminizm İkiylemleri (Teoride Aşılabilir mi?). *Defter*, 14(44):33-69.

- Aktaş, C. & Ramazanoğlu, Y. (2009). Kadın Üzerine Soruşturma. *EskiYeni*, 12:77-86.
- Aktaş, C. (2004). Cemaatten Kamusal Alana İslâmcı Kadınlar. İçinde, Bora, T & Gültekingil, M. (Eds.), *Modern Türkiye’de Siyasi Düşünce: İslâmcılık (Cilt 6)*. İstanbul: İletişim:826-836.
- Aktaş, C (2000). Kamusal Alanda İslâmcı Kadın ve Erkeklerin İlişkilerinde Değişim Üzerine: Bacıdan Bayana, Birikim, Sayı:137:36-47
- Aktaş, C. (1992). Modernizmin Evsizliği ve Ailenin Gerekliliği, İstanbul: Beyan Yayınları.
- Aktaş, C. (1991a). *Sistem İçinde Kadın*, İstanbul: Beyan Yayınları.
- Aktaş, C. (1991b). *Tesettür ve Toplum Başörtülü Öğrencilerin Toplumsal Kökeni Üzerine Bir İnceleme*, İstanbul: Atlas & Nehir İletişim.
- Alankuş-Kural, S. (1997). Alternatif Kamular ve İslâmcı Kadınlar. *Toplum ve Bilim*, 72: 5-44.
- Alkan, A. & Çakır, S. (2019). Osmanlı İmparatorluğu’ndan Modern Türkiye’ye Cinsiyet Rejimi: Süreklilik ve Kırımlar. İçinde, Alpkaya F. & Duru B. (Der.), *1920’den Günümüze Türkiye’de Toplumsal Yapı ve Değişim*. Phoenix: Ankara:197-240.
- Ali, Z. (2014). *İslâmi Feminizmler* (Çev. Öykü Elitez). İstanbul, İletişim Yayınları.
- Andalzûa, G.E. (2002). (Un)natural Bridges, (Un)safe Spaces. İçinde, Andalzûa, G. & Keating, A (Eds.), *This Bridge We Call Home*. New York: Routledge:1-5.
- Arat, Y. (2005). *Rethinking Islam and Liberal Democrac: Islamist Women in Turkish Politics*, New York: State University of New York.
- Aslan Akman, C (2008). Sivil Toplumun Yeni Aktörleri Olarak İslâmi Eğilimli Kadın Dernekleri. *Toplum ve Demokrasi*, 2(4):71-90.
- Ayata, G. & Tütüncü F. (2008). Party Politics of the AKP (2002-2007) and the Predicaments of Women at the Intersection of the Westernist, Islamist and Feminist Discourses in Turkey. *Biritish Journal of Middle Eastern Studies*, 35(3):363-384.
- Aydın-Yılmaz, S. (2015). Kadın Hareketinde Yeni Bir İvme: Toplumsal Cinsiyet Adaleti. *Turkish Policiy Quarterly*, 13(4):107-115.
- Badran, M. (2002). Islamic feminism: what is in a name? *Al-Ahram Weekly* 17(23):569:1-8.
- Barbarosoğlu, F. (2019). *Şov ve Mahrem* (6. Baskı). İstanbul: Profil.
- Barlas, A. (2019). Müslüman Kadınlar ve Baskı: Kuran’dan Yola Çıkan Özgürlük. İçinde, Ali, Z. (Der.), *İslâmi Feminizmler* (Çev. Elitez, Ö.) (3. Baskı). İstanbul:İletişim Yayınları: 65-90.
- Berktaş, F. (2017). Dinsel İdeoloji, Toplumsal Cinsiyet ve İslâm Motifli Muhafazakarlaşma. *FelsefeLogos*, 67:7-16.

- Bora, T. (2017). *Cereyanlar Türkiye’de Siyasi İdeoloji*, İstanbul: İletişim.
- Bora, A. ve Asena Günel (2014). Önsöz. İçinde, Bora, A. & Günel, A. (Ed.), *90’larda Türkiye’de Feminizm* (5. Baskı). İstanbul: İletişim:.
- Bora, A. (2004). Feminizm: Sınırlar ve İhlal İmkânı. *Birikim*, 184-185:106-112.
- Butler, J. (2019). *Cinsiyet Belası Feminizm ve Kimliğin Altüst Edilmesi* (7. Baskı). İstanbul: Metis.
- Butler, J. (2004). *Undoing Gender*. New York Routledge.
- Collins, P.H. (Ed.) (2000a). *Black Feminist Thought: Knowledge, Consciousness and the Politics of Empowerment* (2.Baskı) New York: Routledge.
- Çaha, Ö. (1996). *Sivil Kadın: Türkiye’de Sivil Toplum ve Kadın*. (Çev.Özensel, E.) Ankara: Vadi.
- Çakır, R. (2000a). *Direnış ve İtaat: İki İktidar Arasında İslâmcı Kadın*, İstanbul: Metis
- Çakıl-Dinçer, G. (2021). Feminizmle İlişkisi Bağlamında Türkiye’de İslâmcı Kadın Hareketi. İçinde, Saygılıgil, F. & Berber N. (Der.), *Modern Türkiye’de Siyasi Düşünce: Feminizm (Cilt 10)*. İstanbul: İletişim:239-250.
- Çakıl-Dinçer, G. (2017). Kadının İnsan Hakları Bağlamında Adalet Tartışması. *FelsefeLogos*, 67: 95-107.
- Çakır, R. (2000b). Dindar Kadının Serüveni. *Birikim*, 137: 27-35.
- Çayır, K. (2008). *Türkiye’de İslâmcılık ve İslâmi Edebiyat*. İstanbul: Bilgi Üniversitesi Yayınları.
- Diner, Ç. & Toktaş, Ş. (2010). Waves of Feminism in Turkey: Kemalist, Islamist and Kurdish Women’s Movement in an Era of Globalization. *Journal of Balkan and Near Eastern Studies*, 12:(1): 41-57
- Donovan, J. (2019). *Feminist Teori* (Çev. Bora, A.; Ağduk-Gevrek, M.& Saylan, F.). İstanbul: İletişim.
- Ebert, T.L. (1991). The ‘Difference’ of Postmodern Feminism. *College English*, 53(8): 886-904.
- Edis, T. & Bix, A.S. (2005). Biology and ‘Created Nature’: Gender and the Body in Populer Islamic Literature from Modern Turkey and the West. *Arap Studies Journal*, 12(139):140-158.
- Eraslan, S. (2004). İslâmcı Kadının Siyasette Zaman Algısı Üzerine. İçinde, Gültekingil, M. & Bora, T. (Eds.), *Modern Türkiye’de Siyasi Düşünce: İslâmcılık (Cilt 6)*. İstanbul: İletişim:818-825.
- Erkmen, S. (2020). *Türkiye’de Kürtaj AKP İktidarı ve Biyopolitika*, İstanbul: İletişim.
- Firestone, S. (1993). *Cinselliğin Diyalektiği* (Çev. Salman, Y.). İstanbul: Payel.

- Foucault, M. (2007). *Cinselliğin Tarihi* (Çev. Tanrıöver, H). İstanbul: İletişim.
- Göle, N. (2013). Modernist Kamusal Alan ve İslâmi Ahlak. İçinde, Göle, N. (Der.), *İslâm'ın Yeni Kamusal Yüzleri*, İstanbul: Metis: 19-35.
- Göle, N. (1994). *Modern Mahrem Medeniyet ve Örtünme*. İstanbul: Metis
- Tuksal, H.Ş. (2000). Başörtüsü Hikayeleri. *İslâmiyat*, 3(2): 131-145.
- İlkkaracan, İ. (2015). Giriş: Müslüman Toplumlarında Kadın ve Cinsellik”, (Der. İpek İlkkaracan) *Müslüman Toplumlarında Kadın ve Cinsellik*, İstanbul: İletişim.
- İlyasoğlu, A. (1994). *Örtülü Kimlik* (2. Basım). İstanbul: Metis.
- Kandiyoti, D. (1988). Bargaining with Patriarchy. *Gender and Society*, 2(3):274-290.
- Kardam, F & Ecevit, Y. (2014). 1990’ların Sonunda Bir Kadın İletişim Kuruluşu: Uçan Süpürge. İçinde, Bora A. & Günal A. (Der.), *90’larda Türkiye’de Feminizm*. İstanbul: İletişim Yayınları:87-109.
- Köse, E. (2014). *Sessizliği Söylemek Dindar Kadın Edebiyatı, Cinsiyet ve Beden*. İstanbul: İletişim.
- Köse, E. (2011). Dindar Kadınlığın Kurulumunda Tesettür: Beden, Yazın ve Özneleşme. İçinde, Sancar S. (Der.), *21. Yüzyıla Girerken Birkaç Arpa Boyu*. İstanbul: Koç Üniversitesi Yayınları.
- Mernissi, F. (2015a). İslâm’da Aktif Kadın Cinselliği. İçinde, İlkkaracan, İ. (Der.), *Müslüman Toplumlarında Kadın ve Cinsellik*. İstanbul: İletişim:33-54.
- Mernissi, F. (2015b). Bekaret ve Ataerki. İçinde, İlkkaracan, İ. (Der.), *Müslüman Toplumlarında Kadın ve Cinsellik*. İstanbul: İletişim:99-114.
- Millet, K. (2000). *Sexual Politics*. Chicago: University of Illinois Press.
- Mir-Hosseini, Z. (2006). Muslim Women’s Quest for Equality: Between Islamic Law and Feminism. *Critical Inquiry*, 32(4):629-645.
- Narayan, U. (1997). *Dislocating Cultures: Identities, Cultes and Third World Feminism*. New York: Routledge.
- Ramazanoğlu, Y. (2004). Cumhuriyet’in Dindar Kadınları. İçinde, Modern Türkiye’de Siyasi Düşünce İslâmcılık 6, İstanbul: İletişim:
- Ritzer, G. (2011) *Sociological Theory* Boston: McGraw-Hill.
- Saktanber, A. (2002). Whose Virtue is This? The Virtue Party and Women in Islamist Politics in Turkey. İçinde, Bacchetta, P. & Power, M. (Ed.), *Wright Wing Women: From Conservatives to Extremists Around the World*. New York: Routledge:71-84.
- Saktanber, A. (2004). Gündelik Yaşamda Dinin Yeniden Keşfinin Bir ‘Aracı’ Olarak Kadınlar. İçinde, Gültekingil, M. & Bora, T. (Ed.), *Modern Türkiye’de Siyasi Düşünce: İslâmcılık (Cilt 6)*. İstanbul: İletişim:813-817.

- Sancar, S. (2014). *Türk Modernleşmesinin Cinsiyeti Erkekler Devlet, Kadınlar Aile Kurar* (3. Baskı). İstanbul: İletişim.
- Sargöl, P. (2013). *Kesişimsellik Teorisi Bağlamında Kadın Deneyimleri: Almanya'daki Türkiyeli Göçmen Kadınlar*. (Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi). Ankara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Kadın Çalışmaları Anabilim Dalı.
- Spivak, G.C. (1994). Can Subaltern Speak? İçinde, Williams, P. & Chrisman, L. (Eds.), *Colonial Discourse and Post-Colonial Theory: A Reader*. New York: Columbia University Press:66-111.
- Suğur, S. Cangöz, İ., Gönç-Şavran, T. ve Yeşildal, H. (2015). Blurring the Boundaries between the State and Autonomy: The Case of Women's Organisations in Eskisehir. Konferans bildirisi. International Conference on Knowledge and Politics in Gender and Women's Studies, Middle East Technical University (09-11.10.2015), Ankara.
- Şefkatli-Tuksal, H. (2007). The Unethical Disqualification of Women Wearing the Headscarf in Turkey, *Turkish Policy Quarterly*, 6(5):61-65.
- Şişman, N. (2016). *Emanetten Mülke Kadın Beden Siyaset* (4. Baskı). İstanbul: İz Yay.
- Şişman, N. (2000). *Kamusal Alanda Başörtülüler Fatma Karabıyık Barbarasoğlu ile Söyleşi*. İstanbul: İz Yayıncılık.
- Tekeli, Ş. (1993). 1980'ler Türkiyesinde Kadınlar. İçinde, Tekeli Ş. (Ed.) *1980'ler Türkiyesinde Kadın Bakış Açısından Kadınlar*. İstanbul: İletişim:15-46.
- Topçu, F. (2009). Din ve Toplum Ekseninde 2000'li Yıllarda Yeni Dindar Kadın Söylemi. (Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi) İstanbul Bilgi Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü. İstanbul.
- Walby, S. (2011). *Future of Feminism*. Cambridge: Polity.
- Yılmaz, Z. (2015). *Dişil Dindarlık: İslâmcı Kadın Hareketinin Dönüşümü*. İstanbul: İletişim.
- Yılmaz, Z. (2013). Dindarlığın Yeniden İnşasında İslâmcı Kadınlar. *Mülkiye Dergisi*, 37(4):9-32.

İnternet Kaynakları

- Çaha, Ö. (31 Ağustos, 2013). Feminizm Nedir? KADEM (<https://kadem.org.tr/feminizm-nedir>) (Erişim 05.07.2020).
- Demircan-Çakar, N. (2015). Neden Toplumsal Cinsiyet Adaleti? KADEM Köşe Yazıları, (<https://kadem.org.tr/neden-toplumsal-cinsiyet-adaleti>) (Erişim tarihi:05.07.2020).
- Mir-Hosseini, Z. (2010). Understanding Islamic Feminism. Monthly Review Online (Mronline). (<https://mronline.org/2010/02/09/understanding-islamic-feminism-interview-with-ziba-mir-hosseini/>) (Erişim tarihi:05.07.2020).